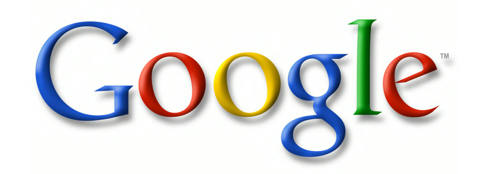
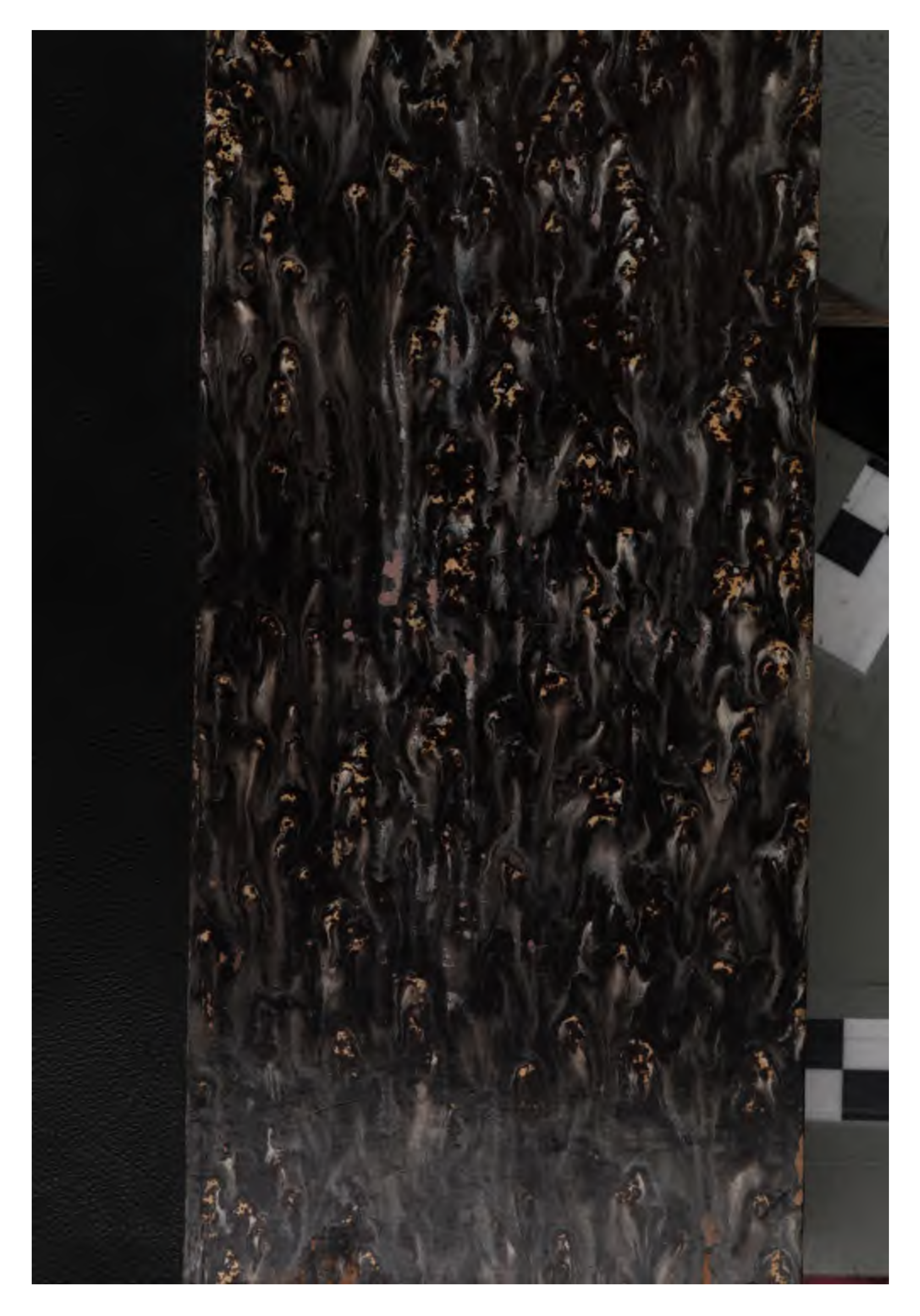
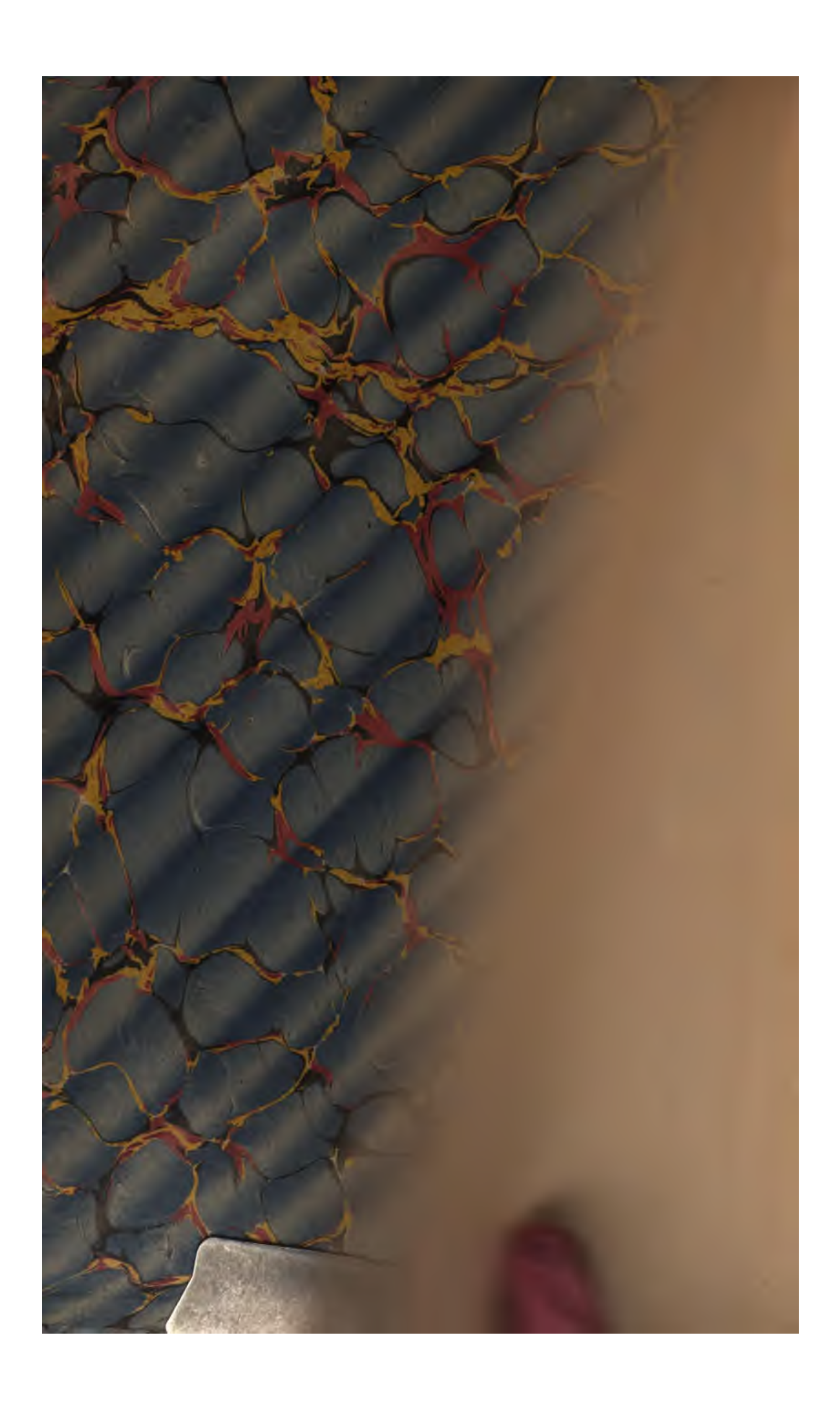






REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

COULOMMIERS. — TYPOG. P. BRODARD ET Cie

REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

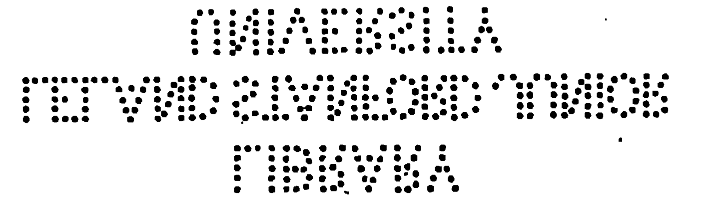
HUITIÈME ANNÉE

XVI

(JUILLET A DÉCEMBRE 1883)

PARIS
LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
Au coin de la rue Hautefeuille

1883



L'ESTHÉTIQUE MUSICALE EN FRANCE

4e article [1]

ÉTENDUE ET LIMITES PSYCHOLOGIQUES DE L'EXPRESSION INSTRUMENTALE.

Quoique la science psychologique de l'expression par les diverses forces musicales soit encore peu avancée, il n'est pas impossible, croyons-nous, de dire ce qu'il y a dans la composition symphonique et ce qu'il est raisonnable ou absurde d'y apercevoir.

A ne considérer que les effets les plus saillants, les voix instrumentales, comme les voix humaines, rendent avec clarté trois sortes d'états de l'âme : la douleur, la joie, et, entre ces deux extrêmes, le simple mouvement de la vie, plus ou moins rapide, plus ou moins lent, avec une sensibilité assoupie ou même purement virtuelle. L'expression de ces trois dispositions générales n'est jamais douteuse; personne ne s'y méprend, pas même les auditeurs peu cultivés. Elle est admise par la plupart des adversaires déclarés de la musique expressive. Entre chacun des deux extrêmes et l'état moyen, il y a un nombre de degrés considérable, sinon infini, que la musique instrumentale est capable de traduire par les combinaisons prodigieusement variées et nuancées de ses diverses ressources. Chaque instrument chantant, chaque orchestre à plus forte raison, a autant de degrés d'expression qu'il y a de degrés d'émotion dans les deux états extrêmes dont nous avons parlé et de degrés d'intensité vitale dans l'état moyen qui les sépare.

Dans le triple cadre de ces états phychologiques très généraux, et sur la triple échelle de degrés que la musique instrumentale est capable d'y marquer par ses moyens propres, jusqu'où s'étend la puissance expressive du compositeur et celle de l'exécutant? jusqu'où la faculté interprétative de l'auditeur ira-t-elle sans s'égarer?

Ou bien le compositeur exprime, soit sciemment, soit inconsciem-

1. Pour les trois premiers articles, voir la *Revue philosophique* de janvier et mars 1882 et de janvier 1883.

ment, l'état de son âme, ou bien il se propose d'exprimer l'état d'une âme autre que la sienne. S'il chante sa propre tristesse, sa musique, étant sans paroles, rendra la tristesse à un certain degré, mais elle sera incapable de signifier que c'est telle tristesse, par exemple la tristesse amoureuse, ou paternelle, ou maternelle, ou filiale, ou patriotique. Ce qui échappe à son pouvoir expressif, c'est l'espèce de tristesse. Le genre et le degré d'émotion dans le genre sont rendus; l'espèce ne l'est pas : elle ne le serait qu'à l'aide des mots; or les mots manquent.

Supposez que le compositeur veuille traduire par la voix des instruments, toujours sans paroles, la tristesse d'un personnage réel ou fictif, mais autre que lui-même, les limites de l'expression resteront les mêmes. Sa musique aura un caractère de tristesse et d'un certain degré de tristesse; mais on ne saura pas si c'est la tristesse d'un amant, ou celle d'un mari, ou celle d'un auteur sifflé, ou celle d'un cultivateur ruiné par la grêle. Cette fois encore, il est incontestable que l'expression portera sur le genre et marquera le degré dans le genre, et qu'elle s'arrêtera là, sans atteindre l'espèce, encore moins la particularité, bien moins encore l'individualité.

Considérons à son tour l'auditeur. De deux choses l'une : ou bien il n'apercevra dans la musique qu'il entend qu'une tristesse étrangère à lui-même; ou bien une tristesse qui lui est personnelle trouvera dans la mélodie instrumentale son accent, son écho.

Dans le premier cas, il pensera que le compositeur a voulu exprimer ou a exprimé sans le vouloir la tristesse d'un sentiment éprouvé par quelqu'un. Or, les paroles manquant, il ignorera de quelle espèce est ce sentiment et par quel individu il est éprouvé. Il en sera donc réduit à ne reconnaître dans ce morceau que l'émotion appartenant au genre appelé tristesse, et un certain degré de cette émotion. Cette fois encore, l'expression portera sur le genre et sur un degré du genre; elle n'atteindra ni l'espèce, ni le particulier, ni l'individuel.

Dans le second cas, c'est-à-dire si l'auditeur trouve dans l'air exécuté, l'accent, l'écho musical de sa tristesse propre, il encadrera naturellement dans cette mélodie son chagrin personnel; par là, il il introduira dans le genre l'espèce et l'individu. Mais qui le saura, s'il ne le dit pas? Personne. Lui seul aura spécifié, particularisé, individualisé. Il aura ainsi dépassé de beaucoup la limite qui a contenu et arrêté le compositeur, mais pour lui-même et subjectivement, non pour les autres et objectivement. Chacun de ses voisins en fera autant peut-être, mais pareillement à part soi et à l'insu des autres. Tous néanmoins auront en commun jugé que l'expression du morceau était la tristesse.

Conclura-t-on de là que chacun a vu et mis dans le morceau ce qu'il a voulu? Point du tout. — Qu'il essaye d'y faire pénétrer ou sa joie ou son calme, l'auditeur sentira cette musique lui résister; quoi qu'il tente, elle ne consentira à rendre que de la tristesse.

J'ai dû insister, au risque de me répéter, sur ce point de psychologie musicale. Entre deux opinions excessives, inacceptables, j'ai cherché la vérité. Si je l'ai trouvée, si j'ai su la circonscrire, elle se ramène aux termes suivants : La musique instrumentale exprime beaucoup plus que ne l'accordent les athées de l'expression ; elle exprime beaucoup moins que ne le prétendent les fanatiques de l'expression. Elle traduit à sa façon l'un des trois états psychologiques dont j'ai parlé et les degrés de chacun de ces états, sans pouvoir caractériser ni l'espèce d'affection qui met l'âme dans un ces états, ni l'individu qui éprouve cette affection.

Que l'on ne s'imagine pas que la musique instrumentale ne respirera pas dans ces limites; que l'on ne craigne pas qu'elle y étouffe, faute d'espace et d'air. Les degrés de chacun de nos trois états forment une échelle prodigieusement étendue entre l'échelon d'en haut et celui d'en bas. Le musicien d'un talent médiocre ne saura guère traduire et exciter que les états extrêmes, que les dispositions violentes. Le musicien de grand talent, le musicien de génie surtout, atteindra, par les nuances, par les accents, par la diversité des mouvements et des rythmes, les dernières précisions où puisse aller la voix de l'instrument solo ou la voix de l'orchestre. De même, l'auditeur inculte ne goûtera que l'instrumentation énergique dont ses nerfs seront secoués; les mélodies douces l'endormiront. De même encore, l'exécutant médiocre jouera toutes les musiques avec un excès de moyens expressifs. L'auditeur parfait, l'exécutant parfait se reconnaîtront au juste sentiment de toutes les nuances.

Mais qu'est-ce donc que soumettre la mélodie aux gradations, aux nuances, aux accents, à la diversité expressive? C'est la traiter comme la voix humaine. Une voix parlée sans intonations variées, sans accent, sans changement aucun dans la vitesse ou la lenteur, est inexpressive et d'une monotonie insupportable. La voix chantée, dans les mêmes conditions, est plus insupportable encore, parce que c'est une voix agrandie et plus entendue. Pour donner l'expression à la voix chantée, vous employez des procédés analogues à ceux qui rendent éloquent le chant de la parole. Enfin ces procédés sont encore ceux que vous appliquez au chant instrumental. Vous avouez ainsi, que vous y consentiez ou non, que le chant instrumental est une voix chantante.

Ne faites-vous donc — me dira-t-on peut-être — nulle différence

entre une mélodie vocale et les grandioses mélodies qui se déroulent dans les symphonies des maîtres? Je réponds : Entre la mélodie chantée par la voix et la mélodie symphonique, il y a des différences de degré, il n'y en a pas de nature, d'essence. A cet égard, M. Léon Pillaut a écrit quelques pages judicieuses auxquelles j'emprunterai ce qui suit :

« Haydn et Mozart déterminent et arrêtent définitivement la forme mélodique de la symphonie et du quatuor d'instruments à cordes; avec eux, on peut la considérer comme achevée et parfaite. Le génie de Beethoven, tout allemand, commença une nouvelle phase; il donna à la mélodie une intensité d'expression et un développement magnifique; il suffit de citer le premier morceau de la symphonie en *ut mineur* pour rappeler ce qu'il a su faire avec un rythme de trois notes, qui n'est même pas un motif, et quelle mélodie gigantesque il fait surgir impétueusement de ce germe musical.

« Ce grand homme donna à la mélodie instrumentale des proportions beaucoup plus vastes; son imagination dépassa le cadre dans lequel Mozart et Haydn s'étaient renfermés. Dans sa dernière et neuvième symphonie et surtout dans ses derniers quatuors, il en est sorti tout à fait [1]. »

Notons les mots dont se sert M. L. Pillaut pour faire ressortir les traits particuliers imprimés par Beethoven à la mélodie symphonique : « développement magnifique; — mélodie gigantesque; — de proportions beaucoup plus vastes; — œuvre d'imagination dépassant le cadre des maîtres précédents. » Tous ces termes, substantifs ou qualificatifs, signifient un changement dans le sens de la grandeur; aucun ne constate une modification quant à l'essence. Or cette essence, les considérations que nous avons déjà présentées et les citations que nous avons faites d'esthéticiens et de critiques éminents montrent qu'elle est ou chantante, et par conséquent vocale à un certain degré, ou accompagnante, et par conséquent au service d'un chant, d'une voix, d'un ensemble de voix.

A cet endroit de mon étude, il me semble entendre une légion de compositeurs, de critiques, d'exécutants, d'amateurs passionnés s'écrier en chœur : « Et le naturalisme musical, et le paysage instrumental, et la pastorale symphonique, et les harmonies marines, montagnardes, forestières, et le coloris enfin, que faites-vous de tous ces caractères si attrayants, si émouvants, de la musique moderne et du style romantique? Est-ce que, par hasard, vous auriez

1. *Instruments et musiciens*, p. 213-215.

la prétention d'englober ces formes nouvelles dans le cercle étroit de vos formules psychologiques? »

Certes l'objection a de grandes apparences de force. Il serait imprudent et même injuste de l'écarter par un simple haussement d'épaule. Il importe d'examiner consciencieusement sur quoi elle est fondée et comment il est possible de la résoudre. J'ai sous la main une foule de réfutations décisives de la musique d'imitation. Il ne tiendrait qu'à moi de les aligner par ordre de date et d'en tirer une conclusion victorieuse, du moins par voie d'autorité. J'aime mieux raisonner pour mon propre compte. Je m'appuierai cette fois encore sur l'observation psychologique et sur les caractères essentiels de la musique instrumentale.

Rien n'est plus vague que le mot de nature; rien n'est plus rare qu'un littérateur, qu'un peintre, qu'un musicien qui éprouve le besoin de se demander ce que signifie ce mot. Sans entreprendre de l'expliquer d'un point de vue métaphysique, faudrait-il au moins en éclaircir un peu le sens. Il n'est pas nécessaire à cet effet d'être Aristote ou Leibniz. Que l'on y réfléchisse deux minutes, on s'apercevra que le mot de nature ne saurait représenter un être unique et déterminé, puisque personne n'a jamais rencontré cet être et que, lorsqu'on cherche à le concevoir, à l'imaginer, on perd sa peine. Ou bien on ne sait ce qu'on veut dire, ou bien on entend par nature l'ensemble des êtres inférieurs à l'homme.

Envisagés par rapport à la sonorité, que fournissent les êtres inférieurs à l'homme? Des bruits, rien que des bruits. Assurément quelques animaux ont un chant; mais ce chant, même chez les oiseaux les mieux doués, reste dans la catégorie des bruits, par la raison toute simple qu'il ne s'élève pas jusqu'aux conditions de la musicalité. C'est un bruit moins confus, moins désagréable que d'autres : ce n'est pas une succession de notes réglées par la gamme maîtrisée par l'exacte mesure, disciplinée par le rythme. Vous y trouveriez quelques intervalles, çà et là, quelques retours périodiques, quelques cadences, que ces rudiments ne suffiraient pas à constituer de la musique véritable. Et comment s'en étonner, puisque la voix parlée elle-même de l'homme, quoiqu'elle renferme les germes du chant, n'est pas encore digne du nom de musique. Si notre voix parlée était la musique, on s'en serait contenté, sans en inventer d'autre. Donc, au-dessous de l'homme, il n'y a que des bruits. Et plus on s'éloigne de l'homme et des animaux chantants ou criants pour se rapprocher de la nature inanimée, plus aussi les bruits deviennent vagues, confus, et plus grandes sont la distance et la différence entre ces bruits et la musique. On voit par là que, du

moment où la musique instrumentale descend à l'imitation fidèle de la nature, du coup elle cesse d'être musique. Tel est contre la musique imitative le seul argument décisif : toutes les colères, toutes les indignations, toutes les phrases éloquentes qui ne s'appuient pas sur cet argument, sont impuissantes et inutiles.

On allègue toutefois que la musique instrumentale peut se permettre incidemment quelque imitation de la nature, pourvu que le compositeur n'use de cette licence que rarement et avec discrétion. Autorisons-le, — dit-on, — à reproduire de temps à autre, au moyen de l'orchestre, le mugissement des vagues, le fracas du tonnerre, le sifflement des vents, le murmure du ruisseau. Soit; donnons-lui cette autorisation; mais n'ayons pas d'illusion; sachons au juste quel pouvoir suppose notre tolérance et à quoi se borne ce pouvoir.

A l'égard du chant ou du cri des animaux, ce pouvoir est presque nul. En effet, ce chant ou ce cri n'étant qu'un bruit, il n'entrera dans la composition instrumentale qu'à la condition d'être au préalable transformé. Mais, transformé, il sera méconnaissable; toute ressemblance avec le modèle disparaîtra de la copie. Il n'y aura plus trace d'imitation. En conséquence, le compositeur renoncera à ce genre d'imitation de la nature; et c'est à quoi il se soumet généralement. Ou bien il reproduira le chant de la caille, de la tourterelle, du coucou, comme Beethoven dans la *Symphonie pastorale*, tant bien que mal; mais, dans ce cas, il aura la sagesse de se borner à un trait rapide de quelques notes. Ce ne sera qu'un accident, une exception passagère, un hors-d'œuvre qui cédera aussitôt la place aux formes régulières de l'art.

Reste l'imitation de la nature physique. Jusqu'où va-t-elle? Quels sont les rudiments que la musique instrumentale découvre au milieu des bruits de l'air, de la terre, du ciel, des eaux, et quelle façon leur donne-t-elle?

Cent fois je l'ai cherché pendant de longues heures, tantôt assis sur le rivage de l'Océan, tantôt au pied d'un mât de navire pendant la tempête, tantôt étendu parmi les pins d'Arcachon ou les sapins de la forêt sur la frontière suisse, tantôt tout simplement la nuit dans mon lit, au Croisic, quand les souffles formidables de l'Atlantique ébranlaient tout autour de moi. J'ai trouvé dans les mouvements de la mer des bruits absolument confus et étrangers à la musique par la tonalité; on n'y pouvait prendre qu'un certain rythme marqué par le retour périodique des grandes lames. Le vent n'a par lui-même aucune sonorité; il n'en acquiert qu'en frappant sur des corps plus ou moins durs, plus ou moins vibrants. Et les sifflements

ou les grondements qui en résultent offrent seulement les apparences musicales que voici : l'intensité variable du bruit, par conséquent le *crescendo* et le *decrescendo*, avec une vitesse et une lenteur très inégales; puis, le chromatisme du bruit qui procède toujours, ou presque toujours, selon une continuité graduée, mais par nuances tellement insensibles qu'aucun intervalle appréciable ne les sépare. Enfin les souffles de l'air arrivent souvent à simuler le timbre et à égaler presque la pureté de son des instruments à cordes ou à vent : par exemple, s'ils passent sur les fils télégraphiques, à travers les cordages tendus des navires, entre les lèvres des fentes de nos portes, par les trous des serrures, à l'orifice supérieur des tuyaux de cheminée. L'eau qui tombe ou retombe tranquillement dans un bassin a aussi parfois des notes timbrées; mais les torrents, les cascades, les rivières, les ruisseaux ne rendent guère que des murmures, des bruissements confus mêlés de chocs éclatants ou de sourdes secousses. Pour le fracas du tonnerre, c'est en même temps le plus fort de tous les bruits et celui qui diffère le plus d'un son.

Quelle étoffe musicale ces phénomènes offrent-ils au compositeur? On avouera qu'il n'a pas grand parti à tirer des bruits qui proviennent du mouvement des eaux de toute espèce. S'il s'attarde à les imiter, il aura vite lassé l'attention et les nerfs de l'auditeur. Celui-ci, ne percevant aucun dessin mélodique où se prendre, demandera grâce après un nombre modéré de tirades instrumentales, quelque savante qu'en soit l'harmonie, quelque merveilleux qu'en soit le coloris, ou pour mieux dire le *sonoris*. Si l'épreuve se prolonge, l'auditeur réclamera ou s'endormira. Les sonorités du vent fourniront quelques effets plus musicaux, susceptibles d'être interprétés par la petite flûte si la tempête siffle, par le basson ou les contrebasses si l'ouragan gronde. Je crois que j'ai tout bien compté.

Parmi ces imitations, toutes forcément inexactes, je le répète, celles qui fatiguent promptement et intéressent peu appartiennent à la catégorie des sons qui n'ont presque rien de commun avec la voix. Au contraire, celles qui plaisent, intéressent, émeuvent même, ressemblent assez à des voix pour que l'auditeur croie entendre quelque chose de la menace, de la colère, de la plainte, du gémissement. Je tâcherai tout à l'heure de déterminer la cause de ces effets. Je veux montrer d'abord, par un fait curieux, que c'est bien la qualité vocale de certains bruits naturels qui agit sur notre âme et que c'est à ce titre qu'ils méritent d'entrer dans le tissu de la composition musicale.

Voici dépeintes par Berlioz, avec une rare vigueur de style, les tristesses des jours d'hiver, le retentissement dans l'âme humaine

des bruits d'un de ces plus sombres jours, et la signification psychologique attribuée à ces bruits par une intelligence musicale, non d'après une théorie, mais sous l'impression immédiate des phénomènes naturels :

« Que faites-vous en ce moment, mon cher M***? Avez-vous un bon feu? votre cheminée ne fume-t-elle point? Entendez-vous, comme moi, le vent du nord geindre dans les combles de la maison, sous les portes mal closes, dans les fissures de la croisée inhermétiquement fermée, se lamenter et gémir, et hurler, comme plusieurs générations à l'agonie? Hou! hou! hou!... Quel *crescendo! Ululate venti!*... Quel *forte!... Ingemuit alta domus!*... Sa voix se perd... Ma cheminée résonne sourdement comme un tuyau d'orgue de soixante-quatre pieds. Je n'ai jamais pu résister à ces bruits ossianiques; ils me brisent le cœur, me donnent envie de mourir. Ils me disent que tout passe, que l'espace et le temps absorbent beauté, jeunesse, amour, gloire et génie; que la vie humaine n'est rien, la mort pas davantage, que les mondes eux-mêmes naissent et meurent comme nous; que tout n'est rien... Et le souffle orageux recommence à chanter avec effort dans le style chromatique : Oui!!! oui!!! oui!!! Tout n'est rien! tout n'est rien! Aimez ou haïssez, jouissez ou souffrez, admirez ou insultez, vivez ou mourez! qu'importe tout! Il n'y a ni grand ni petit, ni beau ni laid; l'infini est indifférent, l'indifférence est infinie... Hé... las!... Hé... las!...

Talia vociferans, gemitu tectum omne replebat.....

« Cette inconvenante sortie philosophique, mon cher ami, n'était que pour amener une citation de Virgile, et j'aime à le citer; c'est une manie que j'ai et dont vous avez dû déjà vous apercevoir.

D'ailleurs les vents s'apaisent,
Les voilà qui se taisent,

et je n'ai plus envie de mourir. Admirez l'éloquence du silence, après avoir reconnu le pouvoir des sons! Le calme donc étant revenu, toutes mes croyance me sont rendues. » [1]

Relisez ces lignes : la psychologie y déborde, une psychologie personnelle, directe, jaillissante, pour ainsi dire, et aboutissant toujours à donner à la nature extérieure des voix semblables ou tout au moins analogues à la nôtre. On entend, avec Berlioz, la voix du vent geindre, se lamenter, gémir, hurler, se perdre, revenir, chanter, parler même. Retranchons la parole, qui n'y est pas, la voix, qui y est, restera. Et Berlioz l'appelle de son nom. Or il s'agit ici du souffle orageux et des vents ossianiques. Comment douter encore que, lorsqu'ils « nous

1. *Les grotesques de la musique*, pp. 294-296, Edit. de 1880. Calmann-Lévy.

brisent le cœur et nous donnent envie de mourir », c'est qu'ils sont pour nous de véritables voix?

Ce ne serait pas assez d'avoir enregistré cette confirmation nouvelle de notre psychologie musicale et cette indication du juste degré où peut atteindre l'imitation symphonique de la nature. La page si lumineuse de Berlioz jette du jour sur un autre aspect très important de la question.

Que le lecteur veuille bien rappeler ses souvenirs : il y retrouvera que les bruits dont il vient d'être parlé sont toujours tristes et que, s'ils varient, ce n'est que par le plus ou moins de tristesse qu'ils expriment et qu'ils communiquent à l'âme humaine. Souvenons-nous, en outre, de cette ligne de Berlioz : ... « Et le souffle orageux recommence à chanter avec effort *dans le style chromatique.* » Supposez maintenant que le caractère *chromatique* soit enlevé à ces bruits; ils cesseront aussitôt d'être tristes. On s'en assure en essayant une imitation musicale de ces bruits où le style chromatique manquerait autant que possible.

Or qu'est-ce que le style chromatique? C'est celui qui procède par demi-tons. Plus il contient de demi-tons, plus il est chromatique. Il le serait encore davantage s'il montait et descendait par quarts de ton; encore davantage, s'il n'admettait que des huitièmes, des seizièmes de ton. Il serait tout à fait chromatique si les intervalles s'y succédaient sans aucune distance appréciable, par nuances insensibles, comme dans les sifflements du vent. La musique n'accepte pas aujourd'hui de fractions plus petites que le demi-ton. Lors donc qu'elle se propose d'imiter, selon son pouvoir, le chromatisme de la nature physique, elle a recours au mode qui contient le plus de demi-tons, c'est-à-dire au *mode mineur* de notre système. D'où il résulte que les voix tristes de la nature sont, dans la réalité, traduites par le style chromatique, — et, dans la musique, par le mode mineur. Mais pourquoi le chromatisme des bruits naturels d'une part, et, d'autre part, le mode mineur en musique sont-ils empreints d'un caractère de tristesse? Cherchons-en la raison. Peut-être cette raison est-elle purement psychologique et vocale.

Les êtres qui composent la nature et qui sont inférieurs non seulement à l'homme mais même aux animaux, ne sont en aucune sorte ni gais ni tristes, ni heureux ni malheureux. Si donc les bruits, si les sons qu'ils rendent nous paraissent tristes, ce doit être parce qu'ils reproduisent quelque chose de notre âme lorsque celle-ci est atteinte de tristesse. Et comme ces êtres ne sauraient ressembler de loin à notre âme que par les sons qu'ils font entendre, c'est à la sonorité de notre âme qu'ils ressemblent uniquement; et la sonorité de notre

âme n'est que notre voix. Par où l'on voit que la tristesse du vent, par exemple, consiste en ce qu'il prend une voix triste, ce qui signifie une voix plus ou moins semblable à la voix de l'homme quand l'homme est triste.

Nous voilà ramenés à la voix humaine. Serrons à présent le fait d'aussi près que possible. Observons attentivement la tonalité de la voix humaine parlée au moment où elle exprime la tristesse : elle soupire, elle gémit. Mais toutes les formes, tous les degrés du soupir, du gémissement, de la plainte, de la lamentation ont un caractère commun qui est frappant : ils rendent la voix traînante. Qu'est-ce qu'une voix traînante? C'est celle qui, soit en montant, soit en descendant, ne fait aucun saut, ne franchit aucun intervalle, glisse au contraire comme le son de mon violoncelle lorsque, prolongeant de la main droite le coup d'archet, je promène de haut en bas ou de bas en haut mon doigt de la main gauche sur la corde ébranlée, sans la quitter. Ecoutez bien un enfant puni qui se lamente, un patient nerveux que le chirurgien opère, une femme qui accouche, vous entendrez leur gémissement sans parole ou leur parole gémissante traîner ainsi la voix. Le vent qui siffle en passant par le trou de la serrure ou par la fente de la porte offre avec cette voix traînante beaucoup d'analogie. Voilà pourquoi le vent est triste et m'attriste dans ce cas.

Cela dûment reconnu, cherchez ce que font la voix qui chante en mode mineur et l'instrument qui joue dans ce même mode. Ils agissent musicalement comme la voix parlée gémissante ou soupirante ; en multipliant les demi-tons autant que le permet la loi diatonique, ils se rapprochent autant qu'ils le peuvent de la voix traînée. Il n'y a pas à contester là-dessus ; ce que je dis n'est pas une formule abstraite, une conception métaphysique, c'est le fait lui-même pris sur le vif. Eh bien, cette observation démontre avec la plus entière évidence : 1° que si le vent nous attriste, c'est en tant qu'il simule une voix triste ; 2° cette observation prouve que le mode mineur est triste parce que, en restant dans la loi diatonique, il se rapproche, beaucoup plus que le mode majeur, du chromatisme de la voix humaine traînante, et cela par le nombre et la place des demi-tons qui le caractérisent.

Mais sur ce point je n'ai pas fini. On me demandera, et à bon droit : Pourquoi donc la voix humaine traînante est-elle triste ? Pourquoi a-t-elle en outre un caractère d'inquiétude, d'indécision, quelque chose de craintif, de troublé? — Je répondrai à ces questions en faisant l'application complète d'une vue psychologique dont M. Ch. Beauquier n'a pas tiré toutes les conséquences. J'ai dit précédem-

ment que cette vue est juste et féconde, et qu'en en déduisant tout ce qu'elle contient on trouverait peut-être la raison des influences contraires exercées par le mode mineur et par le mode majeur sur notre sensibilité. On se rappelle que, pour M. Ch. Beauquier, le son est une des plus puissantes expressions de la vie. « Dans les sons graves, — dit-il, — la vie vibratoire est moins accentuée; c'est l'état de la matière se rapprochant le plus de ce que nous appelons l'inertie..... Tout ce qui est rapide nous plaît; nous l'appelons vivant, et nous considérons la plus grande activité comme la plus grande perfection des êtres. Un animal qui nous semblerait complètement immobile, comme un cadavre, et que nous constaterions pourtant s'être déplacé par un mouvement qui nous échapperait à cause de sa lenteur, nous causerait une terreur invincible, parce qu'il bouleverserait toutes nos idées sur la vie, à laquelle nous associons toujours un certain degré d'activité [1]. » — Je ne fais que reprendre et développer cette pensée quand j'écris ce qui suit.

Tout ce qui est rapide nous paraît plus vivant que ce qui est lent. L'extrême rapidité est, à nos yeux, le signe d'une grande activité et d'une vie intense; l'extrême lenteur, à peine distincte de l'immobilité, nous est l'expression d'une activité presque éteinte et d'une vie qui va se rapprochant de la mort. Mais l'être dont la marche est rapide, si sa nature est d'avancer pas à pas, ira à grands pas, ou du moins il y aura dans son allure plus de grands pas que de petits; en outre, il partira hardiment, en faisant de grands pas égaux; et, si par hasard un de ses pas devient plus petit que les autres, ce ne sera pas tout de suite. Au contraire, l'être dont la marche est lente, si sa nature est d'avancer pas à pas, ira à petits pas, ou du moins il y aura dans son allure plus de petits pas que de grands; en outre, il partira timidement, et un petit pas ne tardera guère à succéder au premier, si celui-ci est grand.

Maintenant, l'être qui marche avec rapidité, avec hardiesse, qui fait plus de grands pas que de petits, qui fait plus de grands pas qu'un autre et moins de petits, qui fait son pas petit plus tard qu'un autre être, nous pensons naturellement qu'il est plus confiant, plus tranquille, plus sûr de lui-même et de sa route, puisqu'il y va hardiment; nous croyons même qu'il est plus gai, puisqu'il y va gaiement, et rien qu'à le regarder, nous lui devenons semblables, c'est-à-dire confiants, tranquilles, décidés et même gais comme lui.

Inversement, l'être qui marche avec lenteur, avec timidité, qui fait plus de petits pas qu'un autre et moins de grands, qui fait son

1. *Philosophie de la musique*, page 77.

pas petit plus tôt qu'un autre, qui hésite plus tôt qu'un autre, qui semble trébucher plus tôt et plus souvent qu'un autre, nous pensons naturellement qu'il est plus défiant, plus inquiet, plus indécis ; nous estimons même ou nous nous imaginons qu'il est plus triste. Et, rien qu'à le voir, nous lui devenons analogues, c'est-à-dre défiants, inquiets, indécis, voire mélancoliques ou même tristes.

Mais, que l'on veuille le remarquer, la voix, elle aussi, est quelque chose qui marche, en avançant pas à pas, sur une route bien tracée, tantôt en montant, tantôt en descendant, tantôt droit devant soi sans monter ni descendre. La voix est sans contredit le mouvement d'un être; plus exactement, c'est un être qui se meut. Mais quelle espèce d'être est-ce là et de quel mouvement se meut-il ? Au vrai, c'est un être sonore se mouvant de ce mouvement particulier que nous sentons sous la forme de la sonorité. Chacun de nos organes de relation nous fait sentir le mouvement sous une forme distincte. Le mouvement est senti par le goût comme saveur, par l'odorat comme odeur, par le toucher comme résistance ou température, par l'œil comme couleur, par l'ouïe comme son. Ne parlons que des deux derniers organes, les seuls qui appartiennent à la faculté esthétique. Ils nous apportent l'un et l'autre la connaissance de mouvements qui sont des signes de vies ou tout au moins d'existences extérieures. Les mouvements visibles mais silencieux sont assurément des signes de vie ; et plus ils sont rapides, plus ils signifient l'activité et la vie. Toutefois, comparez-les avec les mouvements sonores, vous serez forcé d'avouer que, toutes choses égales d'ailleurs, un mouvement sonore est beaucoup plus expressif de la vie, de son activité, de ses passions, qu'un mouvement seulement visible ; que le mouvement sonore a sur notre sensibilité une prise bien plus grande et que les degrés, les nuances, les variations du mouvement sonore sont sentis plus vivement que les mouvements perçus par l'œil.

Je dis premièrement que, si le mouvement qui n'est que visible exprime la vie, le mouvement sonore l'exprime avec une énergie plus grande. Observons les faits. Où s'exprime le plus la vie du rossignol, est-ce dans la vitesse de son vol ou dans les trilles vibrants de ses vocalises amoureuses ? Un seul rugissement du lion n'en dit-il pas plus encore que sa marche ou sa course ? Un muet qui chemine d'un pied solide et prompt nous apprend infiniment moins de lui-même qu'un paralytique immobile, mais qui parle.

En second lieu, je dis que le mouvement sonore a sur notre sensibilité tant physique que morale une action plus étendue, une prise plus grande que le mouvement visible, de telle sorte que nous percevons avec plus de délicatesse les nuances de la sonorité et qu'elles

nous affectent plus vivement soit en bien soit en mal que les différences des mouvements visibles. Consultons toujours les faits. Un marcheur trébuche, un danseur manque la mesure; cela nous inquiète, mais peu; cela nous touche ou nous déplaît, mais légèrement, et nous le laissons voir, mais à peine et pas toujours. Qu'un chanteur fasse une fausse note, voilà notre oreille blessée au point de nous arracher un cri accompagné d'une grimace. J'assiste à la représentation d'un ballet : le premier sujet dans l'art chorégraphique exécute avec une habileté supérieure le passage d'une danse joyeuse à une pantomime désespérée; je mentirais si j'affirmais que ce jeu me laisse indifférent; mais je serais encore moins véridique si je jurais que j'en suis fortement remué. Franchement, la désolation de cette sylphide, quoiqu'elle succède à un état d'allégresse, est un spectacle plus agréable que pathétique dont l'impression se joue autour de ma sensibilité plutôt qu'elle n'y pénètre. Je suppose, il est vrai, que la musique à cet endroit est sans caractère ou que je n'y ai pas fait attention, ce qui arrive neuf fois sur dix en ces occasions. Combien différent est sur moi l'effet d'une modulation de majeur en mineur, écrite par un maître en vue de traduire musicalement cette même transition morale, et rendue par un bon exécutant! J'en reçois une secousse au fond de l'âme; et, si cet ébranlement n'est pas sans douceur, il peut aller jusqu'à n'être pas sans larmes.

Tels étant, d'une part, le pouvoir qu'a le son de signifier la vie à ses divers degrés et, d'autre part, la faculté que possèdent les personnes qui ont de l'oreille de sentir vivement les nuances les plus fines, les plus délicates de l'intonation et de la sonorité, il semble que l'essence et la puissance distinctes des modes majeur et mineur sont moins difficiles à comprendre.

De l'avis unanime des théoriciens, la différence capitale entre le majeur et le mineur est à la base de ces deux modes. Elle consiste en ce que le majeur a pour appui et pour point de départ une tierce majeure, tandis que le mineur a pour appui et pour point de départ une tierce mineure. La tierce majeure du premier se compose de deux tons; la tierce mineure du second, d'un ton et d'un demi-ton. Ainsi, dans le premier, la marche sonore débute par deux grands pas; dans le second, la marche sonore commence par un grand pas; mais, tout de suite après celui-là, elle en fait un petit. Or remarquons que la tierce d'une gamme est presque la moitié du parcours diatonique, et la première période de la carrière à fournir; c'est donc elle qui donne à l'oreille l'impression la plus forte, celle dont les nerfs gardent surtout le retentissement. Mais c'est une impression musicale que reçoivent ici l'organe et le sujet; et on a vu que cette

impression est sentie à un degré beaucoup plus haut que l'impression visuelle et qu'elle est un signe de vie tout autrement expressif. Si un marcheur visible qui, dès le second pas, ralentit son allure ou trébuche, nous semble tâtonner, hésiter, craindre, souffrir même, un marcheur sonore qui, dès le second pas, réduit de moitié l'intervalle diatonique parcouru, nous paraîtra bien davantage tâtonner, hésiter, craindre, souffrir même. De là l'expression indécise, inquiète, triste du mode mineur, laquelle se complète et s'accroît ensuite par d'autres demi-tons qu'il admet dans sa contexture. Le marcheur sonore qui, au contraire, fait en commençant les deux grands pas de la tierce majeure, nous semble, dès l'abord, capable d'avancer avec décision, avec franchise, confiant, hardi, joyeux.

Voilà quelle est, selon nous, l'explication naturelle des différences qui existent entre le mode majeur et le mode mineur envisagés au point de vue mélodique, indépendamment de tout accompagnement, de toute harmonie. Mais ce point de vue doit être psychologiquement le premier. Le mineur est senti dans la mélodie avant de l'être dans l'harmonie. De très bonne heure les Grecs ont employé des variétés du mode mineur plus marquées que le nôtre et alors que l'harmonie leur était inconnue; car ils ne l'ont connue que tard et d'une façon élémentaire et restreinte, tellement que des musicographes de savoir et de valeur nient encore aujourd'hui qu'ils en aient eu la moindre notion. Je prie que l'on me permette de noter ici un souvenir personnel, qui est un fait du même ordre et de la même portée. Tout enfant, j'avais cinq ou six ans, pas davantage, on me conduisit un soir à l'église pour assister au salut. Un cantique sur le mode mineur m'émut au point que je fondis en larmes. Je troublais la cérémonie; ma mère me ramena à la maison. Et chemin faisant : « Mais enfin qu'as-tu? disait-elle; où souffres-tu? — J'ai de la peine; oh! ce cantique, ce cantique, répondais-je, il m'a fait mal! » On ne put tirer de moi autre chose. Depuis, on m'a souvent parlé de cette scène enfantine; mais je n'avais pas besoin que d'autres me la remissent en mémoire. En ce moment même, si je me chante intérieurement la triste mélodie, j'éprouve un peu de cette peine d'autrefois. Or, lorsque je la ressentis il y a tant d'années, l'air était entonné à l'unisson par l'assistance, sans aucune espèce d'accompagnement. L'harmonie, les accords, les consonances ou les dissonances n'étaient donc absolument pour rien dans l'impression de tristesse profonde causée par ce chant. Ainsi la raison des effets contraires que produisent nos deux modes existe dans leur constitution mélodique et s'y retrouve avant toute apparition de composition harmonique. C'est par conséquent dans la série des rapports

purement mélodiques que l'analyse doit d'abord la chercher. Et c'est à quoi je viens de m'appliquer.

Mais si l'harmonie que comporte le mode mineur ne crée pas le caractère de ce mode, puisque ce caractère est déjà dans la mélodie, il n'en est pas moins vrai que les accords de l'harmonie en mineur se conforment au caractère de la mélodie et le renforcent. La même remarque doit être faite en ce qui touche la mélodie et l'harmonie du mode majeur. Aussi, quoique les acousticiens et esthéticiens les plus récents aient renversé l'ordre chronologique des phénomènes et présenté la seconde cause comme si elle était la première et même la seule, leur explication de l'influence et du caractère de nos deux modes par la nature des accords est précieuse et doit être ajoutée à l'explication qui se tire de la marche mélodique, parce qu'elle en est le complément nécessaire. Malgré les différences qui existent entre les rapports de succession mélodique et les rapports de simultanéité harmonique, on va voir, par une page de M. P. Blaserna, que les deux explications, loin de se contrarier, se confirment et se vérifient l'une l'autre.

Ecoutons l'éminent professeur à l'Université de Rome, qui est l'un des plus habiles disciples de H. Helmholtz.

« Tandis que, dans l'accord parfait majeur, — dit-il, — tous les sons résultants renforcent l'harmonie existante, dans l'accord mineur quelques-uns la troublent. S'ils étaient forts, ils suffiraient pour rendre l'accord dissonant. Tels qu'ils sont, ils lui impriment un caractère inquiet, indécis.

« Ces deux accords parfaits, majeur et mineur, forment la clef de voûte de notre système musical. Ils se rencontrent souvent, et tout morceau de musique doit se terminer par l'un ou par l'autre.

« Ce sont vraiment les accords fondamentaux, et ils impriment à toute composition leur caractère propre.

« Les morceaux construits sur l'accord parfait majeur ont un caractère gai, brillant, franc, ouvert et s'adaptent bien aux dispositions analogues de l'esprit. Ceux au contraire qui ont pour base l'accord parfait mineur, sont tristes et mélancoliques, ou, pour s'exprimer plus exactement, inquiets, indécis et s'adaptent par suite aux dispositions de l'esprit où l'inquiétude et l'indécision jouent le principal rôle [1]. »

Donc, notons-le avec soin, dans le mode majeur, harmonie renforcée par les sons résultants : de là un caractère gai, franc, ouvert. Dans le mode mineur, harmonie troublée par les sons résultants :

1. Blaserna et H. Helmholtz, *Le son et la musique*, p. 88.

de là un caractère triste, surtout inquiet et indécis. Or tels étaient justement les caractères du mode majeur et du mode mineur dans la mélodie considérée en dehors de toute harmonie. Cette identité des caractères du même mode dans la mélodie et dans l'harmonie a-t-elle, oui ou non, la même cause ou des causes différentes dans la marche mélodique et dans la marché harmonique? La cause est la même sous deux formes différentes. L'harmonie du mode mineur est *troublée*, je souligne le mot, par les sons résultants, dit M. P. Blaserna; et moi je dis de mon côté : La mélodie du mode mineur est *troublée*, je souligne encore le mot, non plus par une simultanéité qui n'existe pas ici, mais par un passage prompt et plus fréquent du ton entier au demi-ton, passage qui est à la fois allure traînante, affaiblissement, tâtonnement, hésitation de la marche sonore et par conséquent *trouble* de cette marche. Ainsi, trouble dans la mélodie, trouble dans l'harmonie, voilà la cause du caractère du mode mineur d'un côté en sa marché mélodique, de l'autre en sa marche harmonique. Sans nous répéter en sens inverse, nous avons le droit de dire brièvement : renforcement de la mélodie par une marche diatonique plus franche, plus égale; renforcement de l'harmonie par les sons résultants, voilà la cause du caractère d'abord mélodique, puis harmonique, et le même dans les deux cas, du mode majeur. Et, quand nous parlons d'un trouble mélodique et harmonique du mode mineur, il est bien entendu que ce trouble très relatif, très limité n'altère que fort peu la régularité musicale; autrement, le mode mineur ne nous donnerait pas le plaisir musical, dont la cause est toujours une sonorité agrandie et ordonnée, c'est-à-dire idéale, exprimant un degré de la vie ou un état de l'âme.

M. F. Bonatelli, professeur ordinaire de philosophie à l'Université de Padoue, a expliqué le caractère du mode mineur non seulement par des raisons harmoniques, mais encore par quelques lignes sur la mélodie. Je tiens d'autant plus à rappeler ses vues sur ce sujet, que c'est à l'occasion d'un de mes articles et avec des paroles bienveillantes pour moi que le savant italien a reproduit en mars 1882, dans la *Revue philosophique*, une théorie psychologique qu'il avait publiée déjà en 1862. J'y tiens beaucoup encore à cause de la concordance presque complète de ses idées avec les miennes en ce qui touche ce point difficile. Le passage principal de sa communication est, en effet, celui-ci :

« Je considérais bien souvent en moi-même quel rapport il pourrait y avoir entre les accords en mode mineur et la tristesse. Comment se fait-il, me disais-je, que la différence d'un demi-ton doive produire cette différence énorme entre les sentiments éveillés dans

notre âme par le mode majeur et le mode mineur ? Et à force de revenir sur cette pensée, je croyais enfin avoir saisi le mot de l'énigme. L'accord en mode mineur, dis-je, est une harmonie : partant, il est agréable, et l'âme s'y repose. Mais comme ce n'est pas une harmonie parfaite, telle que le majeur, le repos et le contentement qu'on y trouve ne sont pas complets. »

Je constaterai d'abord que M. F. Bonatelli se rencontre avec moi à deux endroits très importants. Là où j'écris : harmonie troublée, il écrit : harmonie imparfaite ; là où je dis : tristesse, inquiétude, il dit, de son côté, contentement incomplet, repos incomplet. A ces deux ressemblances entre nous s'en joint une autre. Après avoir cherché et donné les raisons puisées dans la constitution harmonique des deux modes, il s'aperçoit qu'il y a aussi des raisons à signaler dans la constitution de la mélodie, et il met, au bas de la page, cette courte note : « Ce qui est dit ici de l'harmonie peut être appliqué aisément à la mélodie, vu que l'une n'est que le développement de l'autre, l'une est l'autre en mouvement. Les sons en sont au fond identiques. »

Nos ressemblances sont donc grandes. Nos différences le sont beaucoup moins. Elles disparaîtront si M. Bonatelli adhère à mes propositions précédentes, qui sont d'étudier en premier lieu la constitution mélodique et les effets psychologiques des modes, puis d'en développer suffisamment l'analyse au point de vue du pouvoir expressif de la marche sonore ; et enfin de considérer les accords comme le renforcement, non comme la cause créatrice du caractère modal.

Le travail auquel nous venons de nous livrer a montré une nouvelle analogie de la musique symphonique avec la voix. Il avait paru établi que la musique instrumentale, quand elle exprime les tristesses sonores de la nature, est une voix traînante comme les bruits de la nature sont traînants, mais avec cette différence que la voix instrumentale, même traînante, procède par intervalles musicaux. La nouvelle analogie, dégagée par l'étude du mode mineur, consiste en ce que les voix instrumentales, dans ce mode, sont troublées et troublantes, comme les bruits de la nature, mais cette fois encore avec les différences diatoniques déjà notées.

Grâce à ce caractère troublé et musical néanmoins, la musique instrumentale, mieux que la musique vocale, est en état de rendre quelque chose du trouble, du désordre, du mouvement matériel des éléments, parce que la musique vocale garde toujours à un plus haut degré sa marque humaine. D'autre part, cependant, comme la musique instrumentale est une voix, nous ne pouvons nous empê-

cher, on l'a vu, de prêter, aux éléments dont elle idéalise les bruits en les changeant en voix, un peu de ce que la voix troublée exprime de nous-mêmes, le murmure, la plainte, la colère, la fureur. Mais il y a plus : la musique instrumentale nous induit à personnifier ces forces de la nature, à nous imaginer des êtres fantastiques ou semblables à nous, en qui ces forces s'individualisent, et dont les actes, les mouvements, les passions nous semblent traduits par les effets d'orchestre.

Et pourtant le trouble de la mélodie et de l'harmonie ne suffirait pas à évoquer ces personnifications ; il est trop confus, trop vague, disons le mot, trop impersonnel pour imprimer au son une forme vocale un peu déterminée. La forme déterminée autant que possible, non seulement dans ce cas, mais en général, le son la reçoit d'une autre cause très puissante : je veux parler du timbre, principe de particularité, de caractère, d'individualité dans l'instrument comme dans la voix, par conséquent trait profond d'analogie entre l'instrument et la voix.

Etudions donc maintenant le rôle du timbre dans l'orchestre.

« Supposons — dit M. P. Blaserna — la même note chantée par différentes voix humaines, jouée sur le piano, le violon, la flûte, etc. ; il n'est pas besoin d'une oreille exercée pour reconnaître que ces sons, de même hauteur, de même intensité, sont pourtant différents entre eux. L'oreille va même plus loin : elle distingue non seulement entre le violon et la flûte, mais aussi entre les violons des différents facteurs. Cette différence influe d'une façon très notable sur le prix de l'instrument. Ainsi, par exemple, tandis qu'un violon ordinaire coûte quelques dizaines de francs, on paye des milliers de livres un bon Stradivarius ou un Amati. Il en est de même de tous les instruments de musique. Cependant, pour la plupart d'entre eux, les différences de prix ne sont pas aussi fortes, parce que la facture moderne est en état d'en fournir autant qu'on veut, tandis que les violons deviennent meilleurs et plus chers en vieillissant.

« La différence de timbre est donc très importante et très caractéristique. Dans la voix humaine, le plus agréable et le plus riche des instruments solitones, la variété est infinie. Il n'y a peut-être pas deux individus qui aient exactement le même timbre de voix. Le timbre et les inflexions sont pour nous un des plus sûrs moyens de reconnaître les personnes. »

Chaque individu humain a donc sa voix à lui, son timbre vocal personnel. Chaque instrument de musique a aussi sa voix propre, son timbre vocal individuel. Mais en quoi ce fait a-t-il tant d'importance ? Il faut le chercher.

Essayons de déterminer avec la plus grande précision possible l'étendue et les limites de la puissance expressive du timbre.

Les yeux fermés, je reconnais une personne au timbre de sa voix. Je dis que je la reconnais : c'est donc que je la connaissais déjà. Or ce qui m'importe en ce moment, c'est de découvrir ce que le timbre m'apprend d'une personne inconnue. Je remarque premièrement que le timbre n'est jamais entendu isolément. Il est inséparable de la hauteur et de l'intensité, nonseulement dans la voix chantée, mais encore dans la voix parlée : toute voix parlée qui rend un son le donne sans doute avec son timbre personnel ; mais elle ne peut s'empêcher d'y mettre une intonation qui en marque la hauteur, et une force qui en fait apprécier l'intensité ; toute voix qui chante une note fait assurément vibrer la résonance de son timbre individuel, mais elle emprunte cette note à un certain degré de l'échelle diatonique, et elle l'émet au moins avec l'intensité sans laquelle elle ne serait pas entendue. Donc le timbre est toujours combiné avec la hauteur et avec l'intensité.

Les mathématiciens calculent et disent combien trois termes donnés fournissent de combinaisons. Le nombre en est borné. En musique, ces combinaisons échappent au calcul, tant est prodigieuse la variabilité de chacun des trois éléments. Cependant, au milieu de cette diversité indéfinie sinon infinie, quelques formes se dégagent, se dessinent, se distinguent, approchant plus ou moins de l'individualité, sans jamais y atteindre assez pour manifester la personne même, si celle-ci n'est pas connue. Une combinaison du timbre avec la hauteur et l'intensité produit la voix d'enfant, une autre la voix d'adolescent, une troisième la voix de jeune homme, une quatrième la voix forte et mâle de l'âge viril, une cinquième la voix déclinante des dernières années. Ce n'est pas tout : la féconde nature, par d'autres alliances du timbre, de l'intonation et de la puissance sonore, crée les voix féminines et, selon leur âge, leur imprime une physionomie et un charme différents. Toutefois, dans chacune de ces associations, le timbre est et demeure l'agent principal, l'informateur par excellence. Maintenu par une mutilation dans les conditions physiologiques antérieures à la puberté, il force l'homme fait à garder sa voix d'enfant. Imaginez-le supprimé, par impossible, ou, puisque la suppression en est impossible, supposez-le effacé, voilé, presque éteint, aussitôt s'éteignent et disparaissent presque les caractères d'âge de sexe dont nous venons de parler. Sa puissance va donc jusqu'à faire ressortir ces caractères; elle ne va pas au delà. Elle reste par conséquent en deçà de la personnification rigoureusement dite; elle en approche néanmoins plus que l'intonation et la hauteur en

tant que telles; et c'est là pour le timbre un avantage très grand et une supériorité considérable.

Etudiez maintenant le timbre instrumental et comparez-le au timbre vocal. Il a été démontré plus haut que les instruments musicaux sont des voix et que, si l'on me permet cette formule, leur musicalité est en raison directe de leur vocalité. Rappelons en outre que nous mesurons cette vocalité d'après un type qui n'est autre que la voix humaine. Un instrument est d'autant plus une voix qu'il a plus d'analogie avec la voix de l'homme. A cet endroit de notre recherche, une nouvelle question se présente : En quoi consiste au plus juste cette analogie, sur laquelle nous avions insisté, entre le pouvoir expressif de notre voix et celui de certains instruments? Elle réside nécessairement dans l'intonation et dans l'intensité que les instruments possèdent et au moyen desquels il leur est permis de se comporter à la façon d'une voix. Mais est-ce tout? A la façon de quelle voix se comportent ces instruments? Si l'on répond : Eh bien, à la façon de la voix humaine, je réplique et je demande : A la façon de quelle voix humaine?

En effet, de même qu'il n'existe pas d'homme en général dans la réalité, de même il n'existe pas dans la réalité de voix humaine en général. Il y a des voix d'enfants, d'homme, de femme, et des nuances de ces voix. D'où, lorsqu'un instrument se comporte à la façon de la voix humaine, il est inévitable que cet instrument ait le caractère d'une de ces voix en qui se personnifie tel âge, tel sexe. Mais ce caractère, chez l'homme, venait principalement du timbre. C'est également au timbre que l'instrument le doit surtout. Et nous poserons cette loi, déduction de la première, que chaque instrument musical est non seulement une voix, mais l'analogue de l'espèce de voix humaine dont son timbre rappelle le plus le timbre.

Voilà pourquoi ce n'est pas du tout se livrer à un jeu d'esprit que d'attribuer à certains instruments je ne dis pas simplement une voix, ce qui serait vague, mais telle voix déterminée, ce qui est précis. La raison en est que chaque instrument musical a, je ne dis pas simplement un timbre, mais bien tel timbre particulier et déterminé. M. Léon Pillaut et Berlioz ont le droit d'écrire, en prenant les mots à la lettre, que les clarinettes hautes chantent avec des voix féminines, parce que ces clarinettes ont, à la lettre, un timbre féminin. J'ai le droit de dire que le hautbois, dans ses notes hautes, a la voix féminine et paysanne à la fois; car, en ce moment même, je crois entendre un chœur de hautbois jouer à l'unisson sous ma fenêtre; je vais y voir, et je reconnais une troupe de paludières du Bourg de Batz criant à plein gosier sur le quai du Croisic une chanson des ma-

rais salants. L'illusion a eu pour cause la presque indentité des timbres. Je m'arrête de peur de rentrer dans une analyse déjà faite. Mais je viens d'y mettre une addition très importante, si je ne me trompe, à savoir celle-ci : que l'analogie essentielle entre la voix des instruments et la voix humaine repose toujours principalement sur une analogie de timbre qui semble parfois aller jusqu'à l'identité. Que l'on se souvienne des belles expériences de M. Henri Helmholtz : comment s'y est-il pris pour tirer de certains appareils quelques-uns des sons de la voix humaine? Il a précisément reconstitué les timbres de ces sons au moyen de la synthèse de leurs harmoniques. Pour le psychologue d'abord, pour le physiologiste plus tard, le timbre est donc l'élément caractéristique de la voix; c'est par là que les voix humaines se ressemblent ou diffèrent et que les timbres des voix instrumentales diffèrent des voix humaines ou leur ressemblent essentiellement.

Or tous les adversaires de la musique expressive, tous les partisans de la musique indifférente auront beau se coaliser, subtiliser, agiter devant nos yeux l'objectif et le subjectif, ils ne détruiront pas l'effet d'une des lois fondamentales de notre intelligence. Cette loi, sans laquelle nous ne connaîtrions absolument rien en dehors de nous-mêmes, nous contraint premièrement à croire que nos sensations sont des signes auxquels correspondent des choses signifiées, secondement à affirmer ou à supposer pour le moins que les mêmes signes attestent l'existence des mêmes choses et des mêmes personnes et que les signes seulement semblables ou analogues dénotent la présence de personnes et de choses semblables ou analogues. Essayez d'aller à l'encontre de cette loi, vous verrez le monde à rebours, et vous passerez justement pour un malheureux qui a perdu le sens commun. Tâchons donc de rester dans la nature et dans la vérité. Suis-je ou non dans la nature et dans la vérité lorsque, après avoir entendu une voix d'enfant chanter dans la chambre voisine, j'en conclus qu'il y a là un enfant? Si c'est une voix d'homme que j'ai entendue, serai-je donc en dehors de la nature et de la vérité en affirmant qu'il y a là un homme? L'erreur en ce cas sera l'exception, et nous vivons par la règle. Quarante-neuf fois sur cinquante je ne me tromperai pas. Les partisans de la musique inexpressive et indifférente prétendront-ils, par hasard, que cette voix d'homme qui a frappé mon oreille doit être regardée non comme une voix d'homme, mais comme une forme sonore qui ne signifie rien? Pour être conséquent, il faudrait qu'ils eussent le courage d'aller jusque-là. Mais ils n'osent pas : ils nous accordent qu'en général une voix d'homme atteste la présence d'un homme, et même que la voix d'un homme animé de

tel sentiment n'est pas semblable à la voix de cet homme ou d'un autre homme animé du sentiment contraire.

Cette concession nous suffit. C'est exactement comme s'ils accordaient qu'un timbre de voix donné est le signe de la présence d'une certaine espèce de personne. Mais alors de quel droit soutiendront-ils qu'un timbre instrumental donné, analogue à une classe de voix humaines, ne saurait être attribué à un personnage, fictif sans doute, mais semblable à l'être humain dont il simule ou rappelle la voix? Est-ce qu'il n'est pas plus naturel, plus sensé, de placer sous ce signe la personne qu'il signifie ordinairement, en ne lui prêtant, bien entendu, qu'une existence imaginaire, que de dénaturer ce signe en le dépouillant de sa signification, même imaginaire, pour le réduire à la valeur infime d'un phénomène sonore insignifiant et vide? Dans le premier cas, j'obéis à une loi de l'esprit humain; je m'intéresse autant qu'il convient à un être qui est, au moins par la voix, un peu mon semblable, et enfin je jouis de l'expression de cette voix. Dans le second cas, au contraire, je viole une loi de mon esprit; à une fiction intéressante, parce qu'elle confine à la réalité vivante, je m'obstine à substituer une sonorité matérielle sans aucun intérêt, et enfin je me prive d'un plaisir esthétique vif et délicat, pour me contenter d'une caresse ou plutôt d'une friction plus ou moins douce, plus ou moins rude, exercée sur mon tympan par des vibrations instrumentales. En fait, les partisans de la musique indifférente, après avoir traité de haut ou raillé sans ménagement les défenseurs de la musique expressive, reviennent presque toujours à celle-ci. Ils se contredisent et se réfutent eux-mêmes avec une surprenante naïveté; je l'ai prouvé en examinant le traité théorique de M. Hanslick.

Donc le meilleur parti à prendre, puisqu'on le prend tôt ou tard qu'on le veuille ou non, c'est de regarder les instruments de l'orchestre comme autant de personnages sonores semblables à nous dans la mesure où leur voix est analogue à la nôtre, dans la mesure où leur timbre sonore rappelle le timbre humain d'un caractère déterminé.

Des conséquences sortiront de là. Avant de les déduire, achevons d'étudier cette question des timbres.

S'il y a des timbres d'instruments qui se rapprochent du timbre de la voix humaine, il en est d'autres qui s'en éloignent trop, tout en restant des timbres vocaux, pour être envisagés avec quelque vraisemblance comme la voix musicale d'êtres de nature tout à fait humaine. Que l'on ne s'imagine point néanmoins que ces timbres soient dénués de caractère et de signification personnelle. Des exemples choisis entre mille témoignent que le simple auditeur et même le

critique sont gouvernés cette fois encore par la loi posée précédemment. Sous le signe musical, ils mettent ou ils supposent un certain être qui est en rapport avec ce signe; un personnage qui, sans être de nature purement humaine, est à ce timbre musical comme l'homme est à sa voix, ou comme l'homme est à la voix des instruments qui ressemblent le plus à son timbre vocal. Ils ne comprennent le timbre de l'instrument, ils ne s'en expliquent la signification, ils n'en goûtent la résonance qu'à la condition de prêter cette voix, selon le caractère qu'elle semble affecter, tantôt à un animal, tantôt à un personnage invisible supérieur ou inférieur à l'homme, tantôt à l'une des forces élémentaires du monde physique personnifiée pour la circonstance. Voici quelques exemples.

Malgré sa sonorité particulière, qui devient aisément confuse, la contrebasse a un timbre et une voix. Ce timbre cependant est sourd, cette voix manque d'agilité, de souplesse, à cause des proportions de cet instrument dur à manier. Voilà pourquoi j'ai dit et je répète que la voix de la contrebasse est moins une voix que celle du violon et du violoncelle, à rester dans le quatuor. Inférieure, cette vocalité est pourtant réelle. J'accorde qu'il n'y a pas moyen de se figurer que ce timbre appartienne à un homme. Est-ce une raison pour qu'il demeure rebelle à toute personnification? Point du tout. Qu'un compositeur de génie fasse chanter ce colosse, autant que le chant lui est permis et possible, pas davantage, tout aussitôt il me viendra à la pensée que c'est une sorte de monstre qui chante afin que d'autres monstres dansent à sa voix. Mon imagination s'attachera à ces personnages bizarres : elle aura ainsi une prise au lieu de rester dans le vague, et cette musique aura un sens, pourvu qu'il y ait entre mes monstres fictifs et la voix de l'instrument une juste convenance de timbre caractéristique. Ce que je dis là s'est passé dans la tête de Berlioz à l'audition du *scherzo* de la symphonie en *ut mineur* de Beethoven. Le commentaire qu'il en a écrit est curieux et profond.

« Le *scherzo* — dit-il — est une étrange composition dont les premières mesures, qui n'ont rien de terrible cependant, causent cette émotion inexplicable qu'on éprouve sous le regard magnétique de certains individus. Tout y est mystérieux et sombre; les jeux d'instrumentation, d'un aspect plus ou moins sinistre, semblent se rattacher à l'ordre d'idées qui créa la fameuse scène du Blocksberg dans le *Faust* de Gœthe. Les nuances du *piano* et du *mezzo forte* y dominent. Le milieu (le trio) est occupé par un trait de basses, exécuté de toute la force des archets, dont la lourde rudesse fait trembler sur leurs pieds les pupitres de l'orchestre et ressemble aux ébats

d'un éléphant en gaieté.. Mais le monstre s'éloigne, et le bruit de sa folle course se perd graduellement [1]. »

On le voit, le timbre du gros instrument, employé comme il l'est dans ce passage, prend un caractère marqué, individuel à tel point que, faute de pouvoir l'imputer à la personne humaine, Berlioz forge un individu étrange auquel convienne cette étrange voix. Que ceux qui me lisent aillent entendre la symphonie en *ut mineur* et écoutent avec attention le milieu du *scherzo*, j'affirme, pour en avoir fait l'expérience, que leur imagination musicale enfantera quelque monstre capable de chanter à peu près comme le monstre de Berlioz.

Considérons maintenant la harpe. C'est aussi un instrument à cordes, mais fort différent. Je ne le rapproche de la contrebasse qu'à cause de l'évidente impossibilité où je suis d'y reconnaître la voix de l'homme. La harpe n'aurait-elle donc ni timbre ni voix? Loin de là; elle possède un timbre admirable et une voix d'essence supérieure. Certes, plus d'une qualité lui manque : pas plus que le piano, elle ne tient et prolonge la note; ses cordes une fois montées et mises au point, le virtuose n'en modifie plus la longueur et n'en redresse pas les faussetés, ainsi qu'il est loisible de le faire sur les instruments à archet. Et pourtant la harpe, quand un maître en joue, est un instrument qu'on n'hésite pas à nommer divin, tout au moins céleste. Je m'attends à ce que les amateurs passionnés d'arguments historiques m'allèguent le passé mythologique, biblique, égyptien, traditionnel enfin de la harpe. Je ne fais point fi de ce passé. Toutefois, dans l'antiquité, c'est une raison psychologique qui a donné naissance aux formes diverses de la cithare, du luth, de la lyre, du kinnor. Cette raison, si les textes ne la fournissent pas, cherchons-là ailleurs. Or le caractère de la harpe réside avant tout dans la merveilleuse sonorité du timbre, qui est pur, brillant, cristallin, délicat, féerique, sur les cordes de la dernière octave supérieure, voilé, mystérieux, vraiment beau sur les cordes inférieures, à l'exception de celles de l'extrémité grave [2]. Il nous paraît ainsi plus qu'humain. Mais il y a autre chose. Fussiez-vous assis à quelques mètres seulement du harpiste, les sons qu'il tire des cordes vous sembleront toujours descendre de haut ou venir de loin, et vous direz malgré vous : C'est de la musique angélique, séraphique. Cette im-

1. Berlioz a remarqué et noté que dans la scène infernale d'*Orphée*, Gluck a employé les contrebasses pour exprimer le hurlement affreux de Cerbère rugissant. Il ajoute que ce rauque aboiement est l'une des plus hautes inspirations de Gluck. — *Grand traité d'instrumentation*, p. 55.

2. Berlioz, *Grand traité d'instrumentation*, page 75.

pression, par quoi est-elle produite? Peut-être par la ressemblance de la harpe d'orchestre avec la harpe éolienne; peut-être parce que le virtuose accompli sait, par moments, effleurer les cordes de ses doigts avec autant de légère délicatesse que le souffle de la brise caresse celles de la harpe aérienne. Que l'on fasse ou non la comparaison, le résultat demeure, c'est-à-dire la sonorité pure, brillante, cristalline, souvent aérienne, supraterrestre, sous le contact le plus doux, le moins mécanique, le moins pesant. A ce timbre, quoi de plus naturel que de rattacher un personnage supérieur à la race humaine, qui de cette sonorité fait sa voix, voix de séraphin, d'ange, de muse, de prophète, parlant de loin et de haut à l'humanité qui écoute du fond de sa vallée?

Plus l'artiste est habile, mieux il connaît le timbre de son instrument et sait le faire chanter, plus est certain sur l'auditeur l'effet que je constate. Aussi, après avoir entendu un remarquable harpiste, Berlioz écrit-il : « Je rentre pour la quatrième fois à Francfort. J'y retrouve Parish-Alvars, qui me magnétise en jouant sa fantaisie en sons harmoniques sur le chœur des *Naïades d'Obéron*. Décidément cet homme est un sorcier : sa harpe est une sirène au beau col incliné, aux longs cheveux épars, qui exhale des sons fascinateurs *d'un autre monde*, sous l'étreinte passionnée de ses bras puissants [1]. » — Je note la justesse avec laquelle Berlioz fait à chacun sa part : le virtuose est un sorcier, c'est-à-dire un musicien de rare intelligence qui se sert de la harpe pour exprimer les voix et le chant d'êtres à moitié divins, et qui emprunte à la harpe ses sons les plus légers, parce qu'ils conviennent tout à fait au personnage surhumain des *Naïades;* de son côté, la harpe est une sirène qui, docile aux volontés de ce sorcier, exhale des sons qui descendent d'une sphère supérieure et qui fascinent [2].

Donc, il est difficile de le nier : chaque instrument bien musical a son timbre à lui, c'est-à-dire sa voix individuelle; cette voix convient mieux que toute autre à certains personnages réels ou imaginaires et à certains états d'âme réels ou imaginaires; le véritable instrumentiste sait choisir, sans se tromper, ou bien la voix instrumentale qui convient à un personnage donné, ou bien le personnage qui trouvera dans un instrument donné la voix musicale la plus expressive de la sienne; enfin l'auditeur sagace et cultivé saisira la con-

1. *Mémoires* de Hector Berlioz, t. II, page 145. Calmann Lévy, 1878.
2. Berlioz a bien soin de dire que, lorsque le virtuose attaque les cordes trop fort, il n'en tire qu'un son sec, dur, assez semblable à celui d'un verre qu'on brise, désagréable et irritant. (*Grand traité d'instrumentation*, p. 80, 81).

venance existant entre la voix instrumentale et le personnage auquel elle est prêtée, et goûtera le charme de cette convenance expressive. Il ne sera pas nécessaire que cette convenance soit étroite, rigoureuse ; d'ailleurs une telle convenance serait musicalement impossible : une convenance approximative suffira, mais elle sera indispensable. Pas plus en musique que dans les autres arts, la forme creuse, vide ne contente l'intelligence humaine : il lui faut l'être sous le timbre, sous la voix, comme il le lui faut sous le dessin et la couleur du peintre, sous le bronze, le marbre, l'argile du sculpteur, sous les vers du poète, sous la phrase du prosateur. C'est de l'esprit humain qu'on dira avec vérité qu'il a horreur du vide.

Résumons-nous. Dans l'étude précédente, il avait été prouvé que la musique de symphonie possède un réel pouvoir d'expression psychologique, et que, lorsque un morceau a une certaine expression, il est impossible de lui en attribuer une contraire ou de lui imposer celle-ci sans changer un ou plusieurs éléments essentiels du morceau, c'est-à-dire sans en faire une autre musique.

Dans le présent travail, on a essayé de déterminer méthodiquement l'étendue et les limites de ce pouvoir expressif. On a marqué les états extrêmes et les états moyens de la sensibilité et de l'activité de notre âme qu'exprime le compositeur, que traduit l'exécutant, que reconnaît et goûte l'auditeur. Et tous ces états ont paru ne pouvoir être musicalement signifiés que par des éléments d'essence vocale.

Mais à ce moment s'est présentée la question suivante : ce qu'on nomme le paysage musical, la musique pittoresque, le tableau instrumental, la composition descriptive, en d'autres termes l'instrumentation, en tant qu'elle prétend traduire certains bruits de la nature, a-t-elle, elle aussi, pour moyens expressifs des éléments vocaux? Se demander cela revient à chercher si l'explication de la musique pittoresque est psychologique comme l'explication de la musique qui se rapporte à l'âme.

A cette question il a été fourni un commencement de réponse affirmative. Les faits observés ont montré, dans le caractère triste ou gai des bruits de la nature, quelque chose de l'accent triste ou gai du parler et du chant de l'homme, et jusqu'à la présence tantôt vague, tantôt très nette, des intervalles diatoniques de nos deux modes mineur et majeur. De telle sorte que, quand la nature a des sons mélancoliques ou joyeux, elle se comporte ordinairement à peu près comme la voix humaine, et quelquefois tout à fait comme elle.

Mais ce n'est là, je le répète, qu'un commencement de réponse. Afin d'arriver, s'il est possible, à une solution plus complète, j'ai

étudié le timbre dans la voix de l'homme; c'est là un élément sonore qui a la propriété sinon d'individualiser chaque voix, du moins de la particulariser à un haut degré et, par conséquent, d'ajouter beaucoup à la détermination de la force expressive. Je vais chercher maintenant si ce que l'étude du timbre de la voix humaine nous a appris ne jette pas un jour tout nouveau sur la musique dite pittoresque, lorsqu'on la considère d'abord dans chacun de ses timbres entendus isolément, ensuite dans ses timbres combinés.

CH. LÉVÊQUE,
de l'Institut.

LES ARGUMENTS MÉTAPHYSIQUES EN FAVEUR DU LIBRE ARBITRE

CAUSALITÉ ET LIBERTÉ[1]

Au point de vue métaphysique, le problème de la liberté se confond avec celui de la causalité, qui peut elle-même se prendre en deux sens : l'un scientifique (causalité des phénomènes), l'autre métaphysique (causalité intelligible). Ce sont les deux seuls refuges possibles de la liberté. Les uns lui cherchent une place dans le monde des phénomènes, les autres dans le « monde des noumènes. » Nous examinerons successivement les deux hypothèses.

I. — La causalité empirique.

L'analyse et l'explication des fonctions essentielles de la pensée doit être à la fois psychologique et physiologique. L'explication psychologique consiste à montrer que ces fonctions sont attachées au fait même d'avoir conscience et de sentir. L'explication physiologique consiste à montrer que ces mêmes fonctions se rattachent au phénomène primordial du système nerveux, l'action réflexe, qui suppose *irritabilité* et *contractilité*. L'école anglaise a ici fourni de très importants éléments d'explication, dont elle semble ne pas avoir elle-même tiré tout le parti possible.

La science a un principe de conservation, dont l'axiome d'identité est la formule abstraite, et un principe de développement, dont la loi de causalité ou de succession uniforme est l'expression. Le premier est pour ainsi dire une loi d'équilibre ou *statique;* le second, une loi de mouvement ou *dynamique*. Il faut d'abord que la conscience *soit* et soit la conscience; puis il faut qu'elle change, qu'elle soit conscience de tel état, de tel autre, et qu'elle opère la liaison ou synthèse de ces diverses représentations. C'est en cela que consiste son fonctionnement. De là dérivent tous les

1. Voir la *Revue* du 1er avril 1888.

jugements ou raisonnements analytiques (fondés sur le principe d'identité) et synthétiques (fondés sur le principe de succession uniforme). L'uniformité des successions ou changements est elle-même une identité dans le changement, un moyen d'obtenir le maximum de ressemblance dans la différence, le maximum d'unité dans la variété et de conservation dans le progrès.

Le premier principe directeur de la connaissance, avons-nous dit, est l'axiome d'identité. Il est possible qu'une multitude d'états contraires viennent se fondre dans la conscience spontanée et synthétique, et qu'en un certain sens ils y coexistent. Il se produit alors une composition et une résultante des sensations, comme des mouvements dans les choses extérieures. Mais c'est avec la conscience distincte et différenciée que commence la pensée proprement dite, c'est-à-dire l'établissement de *relations*; il faut pour cela qu'il y ait dans la conscience des *différences*, au lieu d'un complet équilibre et d'un état neutre ou indifférent. L'école anglaise a eu tort de prétendre que c'est la différence même qui constitue la conscience; mais elle n'a pas eu tort de croire que la différence est nécessaire à la conscience distincte et réfléchie. Hobbes, Mill et Bain répètent : *Sentire semper idem et non sentire ad idem recidunt;* et Spencer dit à son tour : « Une conscience uniforme est une absence totale de conscience [1]. » Mais il n'est pas exact qu'un son uniforme, entendu par nous depuis le premier instant de notre vie jusqu'au dernier, ne serait nullement *senti* et ne produirait pas son effet dans notre conscience générale, dans notre *cœnesthésie;* seulement, il ne serait pas *distingué*, perçu à part, pensé et connu. Une céphalalgie continue et uniforme ne « reviendrait pas au même » que l'absence de douleur; il n'y aurait pas besoin de la *comparer* pour la *sentir*, mais seulement pour la *penser*. La différence étant ainsi nécessaire à la distinction ou différenciation, il faut, pour qu'elle se produise, qu'il n'y ait pas sur tous les points de la conscience neutralisation mutuelle et équilibre. Il faut, par exemple, que sur le fond commun un plaisir se détache, une douleur, une sensation quelconque. Psychologiquement, nous n'avons jamais à la fois un état de conscience *distinct* et son contradictoire, car alors il y aurait composition mutuelle et *indistinction*. La conscience d'une douleur est incompatible avec le plaisir correspondant, et un plaisir distinct est incompatible avec la douleur correspondante. Notre

1. Cf. Ribot, *les Maladies de la volontés* : « La conscience est essentiellement discontinue. Une conscience homogène et continue est une impossibilité. » (P. 132).

conscience distincte forme ainsi une ligne continue où un état succède toujours à un autre, mais où ne peuvent coexister deux différences propres à se contrebalancer, répondant à des courants nerveux opposés. De même, en vertu de l'impénétrabilité de la matière, deux corps ne peuvent coexister au même point. C'est ce que l'école anglaise a exprimé en disant qu'un état de conscience exclut *de fait* l'état contradictoire, mais il faut ajouter qu'il s'agit seulement de la conscience distincte et plus ou moins réfléchie, non de la conscience spontanée et synthétique. De là naît la forme linéaire et successive dont l'école anglaise a fait la forme essentielle de la conscience, et qui est seulement la forme de la conscience analytique. Encore est-il possible à cette dernière d'apercevoir plusieurs choses, sinon avec une *simultanéité* absolue, du moins avec une *oscillation* tellement rapide d'un terme à l'autre, que cette vitesse finit par tomber au-dessous du temps nécessaire pour percevoir la succession même; il en résulte que cette succession nous *apparaît* comme simultanéité. Une fois déterminé ce champ visuel de la conscience claire, les contraires n'y peuvent plus marcher de front : il faut que l'un marche derrière l'autre, et l'un ne peut passer par ce centre visuel que quand l'autre y a passé lui-même. S'il peut coexister avec l'autre ou paraître coexister dans une vibration rapide, c'est sous l'aspect affaibli d'un souvenir saisi par une vision indirecte et projeté dans le passé. De là cette forme d'unité que prend la conscience claire, et qui s'exprime en disant : — Je suis ce que je suis, je sens ce que je sens, cette sensation est cette sensation, non une autre, et, par extension, cet objet est cet objet, non un autre. Cette loi est plus fondamentale que celle qui règle la succession des divers états de conscience, car la loi de succession entre deux états de conscience présuppose la loi de chaque état de conscience en lui-même. Or, encore une fois, cet état de conscience distincte est une *différence :* sa loi est donc de différer, de s'opposer au reste; pour cela, il est ce qu'il est au moment précis où il l'est, et il n'est pas son contraire; sans quoi, tout s'évanouirait dans la coexistence des contraires, tout redeviendrait *indifférent*, *neutre* et *mort*. Donc, en résumé, la conscience claire implique la *relation*, la *dualité*, qui suppose que chaque état diffère d'un autre ou fait *deux* avec un autre, mais qu'il ne diffère pas de lui-même ou qu'il est identique à lui-même. L'axiome d'identité est plutôt un principe de *différence* que d'identité proprement dite : il est une formule particulière de la loi de *relativité*, qui suppose avant tout au moins deux termes *différents* l'un de l'autre. Il y a là, pour la conscience, une nécessité con-

stitutive de la conscience même. Nous ne recevons pas d'en haut l'axiome d'identité tout formé; c'est nous qui le formons en exprimant par des mots la condition primordiale et l'action normale de notre pensée : je sens = je sens; je souffre = je souffre. La pensée ne fait ainsi que se *poser* elle-même.

— Mais, dira-t-on, nous ne croyons pas seulement que notre *pensée* est identique à elle-même, nous croyons aussi que les *objets* de notre pensée sont nécessairement et universellement identiques à eux-mêmes; comment érigeons-nous la nécessité propre de notre pensée en une nécessité universelle des choses? — La réponse est contenue dans la question même : puisque nous ne connaissons les objets que par notre pensée, c'est-à-dire par nos états de conscience et leurs relations, nous ne pouvons faire autrement. En repoussant de soi la contradiction, la pensée la repousse par là même de son objet, car, pour concevoir la contradiction dans les objets, il faudrait qu'elle la reçût d'abord en elle-même, ce qui est de fait impossible. La loi nécessaire et universelle de notre pensée devient donc *pour nous* une loi nécessaire et universelle des choses; et comme nous ne pouvons sortir de nous-mêmes, l'universalité pour nous revient pratiquement à l'universalité pour nos objets : quant aux objets qui ne sont pas les nôtres, ils sont un x dont nous n'avons rien à dire. On peut, si l'on se plaît à ces jeux d'esprit, supposer de cet x qu'il est l'identité des contraires; on peut prétendre que le principe de contradiction est seulement valable pour *nous* et de *fait;* comme c'est toujours *nous* qui *faisons* la supposition, nous roulons dans un cercle dont il est impossible de sortir. Chaque conscience est une monnaie frappée à l'effigie du monde, et les lois du grand balancier se retrouvent dans l'empreinte; mais, d'autre part, nous ne connaissons le balancier et la loi du monde que par l'empreinte. Au-delà de ce cercle, il n'y a pour nous rien de pensable.

Le second principe directeur de toute connaissance, c'est le principe de *succession uniforme* ou de loi; tout phénomène succède uniformément à un autre phénomène. Ce principe contient deux affirmations : 1° que tout phénomène a un autre phénomène pour antécédent, 2° que les *mêmes* phénomènes ont les *mêmes* antécédents. En d'autres termes, il y a partout *succession* et succession *uniforme*, par conséquent *loi*. C'est le principe de causalité scientifique.

Comment expliquer ce principe? — Il est encore la traduction de la forme essentielle de la conscience, qui est la *différenciation* aboutissant à l'*union*.

Nous venons de le voir, nous ne distinguons un phénomène que

par sa différence avec un autre; or cette différence, pour exclure l'équilibre mutuel ou l'état neutre, implique un changement, un mouvement, par conséquent une succession. Si donc percevoir est discerner et si discerner implique la conscience d'une succession, cette conscience doit être en nous un fait primitif, universel, avec lequel commence la pensée même. Comme la *dualité* et la *relation*, la *succession* dans le temps est la forme constitutive de la pensée claire. Auparavant il pouvait y avoir sensation, conscience immédiate d'un état non distingué; il n'y avait pas perception ni pensée proprement dite : la pensée ne commence qu'avec la conscience d'une *succession*.

S'il en est ainsi, nous ne pouvons *penser* une représentation sans concevoir une représentation qui la précède. Nous plaçons nécessairement nos représentations sur la ligne du temps, qui n'est que la direction linéaire de la pensée. Toute représentation en fait nécessairement surgir une autre; il n'y a point de perception présente sans quelque souvenir, sans quelque représentation du passé. En un mot, notre conscience est comme une enceinte sonore où chaque son a nécessairement un écho et où jamais un son isolé ne peut se produire. De là notre tendance constitutionnelle à attendre toujours une succession d'antécédents et de conséquents. Comment ne serait-ce pas la démarche naturelle de la conscience *pensante*, puisque c'est la conscience même en exercice? Si je m'évanouis, je perds la conscience de la succession; si je reviens à moi, je la retrouve. Le mouvement d'une représentation à une autre ou, comme disait Leibnitz, le passage d'une perception à l'autre est aussi essentiel à la pensée (nous ne disons pas comme lui à la conscience) que le passage d'un point de l'espace à l'autre est essentiel au corps qui se meut, que l'oscillation est essentielle au pendule, l'ondulation au rayon de lumière. C'est, si l'on veut, le rythme naturel à la pensée que d'aller toujours du phénomène présent en arrière par le souvenir et en avant par l'attente. Arrêtez ce balancement de l'horloge intellectuelle, sur la pensée détruite « le temps dort immobile ». Nous ne faisons que traduire cette loi de notre constitution mentale sous une forme abstraite et objective quand nous disons : Toute chose succède à une autre, tout phénomène a un antécédent, — ce qui est la première moitié du principe des lois ou de la causalité scientifique.

Nous venons d'expliquer psychologiquement cette première moitié. Expliquons-la physiologiquement. Selon nous, ce n'est encore que la traduction intellectuelle du mouvement réflexe. Nous savons que tout mouvement réflexe forme un arc dont les deux branches, action

du dehors et réaction du dedans, ont leur point commun dans la cellule centrale. Une excitation sans réaction, une réaction sans excitation, c'est ce qui ne s'est jamais vu et ne se verra jamais ; il y a là une dualité inévitable, qui vient de ce que le mouvement *reçu* doit être *restitué* sous une forme ou l'autre, ne pouvant être anéanti : l'irritabilité entraîne donc la contractilité. Cette dualité doit s'exprimer dans la conscience centrale par un *avant* et un *après*, par un sentiment constant de succession entre l'action et la réaction ; quand nous sentons l'une, nous cherchons l'autre immédiatement. Nous ne faisons que traduire le mouvement réflexe en formule logique lorsque nous disons : Toute passivité suppose une activité, tout effet suppose une cause, tout changement suppose un changement antécédent et un changement conséquent. Les trois éléments du temps sont réalisés dans l'arc réflexe : le présent est dans la cellule centrale, le passé est dans la première moitié de l'arc parcouru par l'excitation, l'avenir est dans la seconde moitié parcourue par la réaction. Il y a donc toujours dans la sensation présente retentissement de l'excitation passée et anticipation de la réaction future. Chaque sensation ressentie est comme un corps qui aurait toujours deux ombres, l'une devant soi, l'autre derrière soi. On peut dire encore que la première moitié de l'arc est l'antécédent, la seconde le conséquent, et que le rapport, le passage de l'un à l'autre s'établit dans la cellule centrale, qui arrive ainsi à concevoir toujours un antécédent et un conséquent. Le canal une fois creusé, le flot intérieur ne peut plus ne pas le suivre, ni même concevoir qu'il ne le suive pas.

Le mouvement réflexe, à son tour, n'est qu'un cas des lois générales du mouvement ou du choc. Il n'y a point de choc ou d'action sans réaction, de pression sans résistance, de résistance sans pression, de passivité relative sans activité relative. Antécédent et conséquent, c'est donc coup reçu et rendu, ou, en un seul mot, mouvement se propageant et se conservant. Vivre, c'est sentir le mouvement ; penser, c'est se représenter le mouvement dans sa source initiale, qui est le changement interne, la succession interne, le passage perpétuel de l'antécédent au conséquent, de la sensation du mouvement reçu à la sensation du mouvement restitué. Sensibilité et motricité, voilà le fond de la conscience. Les idées d'antécédent et de conséquent, de cause et d'effet, n'en sont que les symboles abstraits. Dire que tout a une cause, c'est encore dire : Je suis ce que je suis, à savoir un être qui sent le mouvement et restitue le mouvement, et qui conséquemment ne conçoit rien en dehors de *sentir* et *mouvoir*, pâtir et réagir. Quand l'une de ces conceptions

surgit, l'autre surgit aussitôt dans la conscience, dont elles sont pour ainsi dire les deux moitiés inséparables. L'association indissoluble de ces deux idées n'est pas accidentelle, comme celle de tel phénomène particulier avec tel autre; elle est la forme générale de toute conscience vivante, qui ne s'évanouit qu'avec la conscience même. Sur ce thème fondamental et continu on peut broder toutes les harmonies imaginables; on retrouvera toujours au fond le même accord essentiel, présent et avenir, souvenir et attente, antécédent et conséquent, cause et effet, c'est-à-dire, au fond sensation (agréable ou pénible) et mouvement (pour retenir ou pour écarter l'objet).

De la même manière, à la fois psychologique et physiologique, s'explique la seconde affirmation contenue dans le principe des *lois* : les *mêmes* phénomènes succèdent aux *mêmes* phénomènes.

En effet, toute différence qui se produit dans des phénomènes, par exemple un son subit au milieu du silence, est elle-même un phénomène; elle doit donc avoir, en vertu du principe de succession, un antécédent. Donc, une différence de conséquents implique une différence d'antécédents, et l'identité des antécédents, au contraire, entraîne l'identité des conséquents.

C'est ce qu'on exprime vulgairement en disant que les mêmes causes produisent les mêmes effets, ce qui signifie que des mêmes lois dérivent les mêmes phénomènes, ou que *les lois de la nature sont uniformes*.

Il en résulte qu'un phénomène ne succède pas indifféremment à n'importe quel autre phénomène, mais à un phénomène *déterminé*, toujours le même, à la fois nécessaire et suffisant pour que l'autre se produise. De là ce qu'on nomme le *déterminisme* de la nature, qui n'est que la projection nécessaire du déterminisme de notre conscience, où chaque phénomène succède à un autre et où la différence succède à une différence, le changement à un changement, etc.

Si les deux actes les plus élémentaires de la pensée distincte sont la conscience de la différence et la conscience de la ressemblance, la science tout entière n'est que la synthèse de ces deux opérations, la plus grande ressemblance possible dans le plus grand nombre possible de différences. Le principe d'uniformité des lois, synthèse de l'axiome d'identité et du principe de succession, exprime la structure psychologique et physiologique de la pensée.

C'est en ce sens qu'on peut dire, sans invoquer avec Wundt la métaphysique de l'inconscient, qu'il existe pour la pensée une identité fondamentale entre le raisonnement et le mouvement, entre la logique et la mécanique, entre le déterminisme des pensées et le déterminisme des mouvements. Il n'y a de science que du mou-

vement. Mais, sous la pensée et le mouvement, sous la logique et la mécanique, il y a quelque chose de plus profond : le plaisir et la douleur, fond de toute sensation. La plupart des psychologues, avec Wundt, en font à tort un dérivé. Leur intellectualisme confond les conditions de l'intelligence avec celles de la sensibilité et de la conscience immédiate. L'action réflexe elle-même n'est que le côté extérieur de la sensibilité intérieure au plaisir et à la peine. C'est parce que je suis *sensible* qu'à une irritation du dehors correspond immédiatement une contraction de mes muscles; l'*émotion* a pour corrélatif la *motion*. Je ne suis *cause de mouvements*, au sens empirique du mot cause, que parce que je suis susceptible de *sentiments* agréables ou pénibles. Je ne meus que pour conserver le plaisir et écarter la douleur. Aussi le problème de la causalité ne s'est-il posé d'abord que sous une forme émotionnelle, plutôt qu'intellectuelle. « J'éprouve telle *émotion*, quel *mouvement* faut-il causer? Je souffre, que faut-il faire? » Ainsi peut se traduire, en termes abstraits, l'acte réflexe de tout être vivant. C'est une causalité essentiellement *pratique*, portant tout entière sur les relations du mouvement avec le plaisir ou la douleur, ou, physiologiquement, sur les relations des muscles et des nerfs. La causalité *spéculative*, et avec elle la *pensée* scientifique, ne commence que plus tard : en présence d'un objet, elle ne dit plus : *que faire?* elle dit : *qu'est-ce?* Mais cette question, en apparence si spéculative et si désintéressée, revient encore à ceci : qu'est-ce que cet objet pourrait me faire *sentir*, et par quel *mouvement* pourrais-je répondre? Peu à peu, nous éliminons le plus possible de notre *moi*, de notre sensibilité; au lieu de cette succession particulière : — *sensation* et *mouvement*, *émotion* et *motion*, — nous finissons par ne plus considérer que la succession en général, la succession des sensations *possibles* ou des mouvements *possibles* pour les autres comme pour nous. Au lieu de la causalité primitive, qui est physiologiquement le rapport de l'irritabilité à la contractilité, psychologiquement le rapport de l'émotion à la motion, la science considère la causalité dérivée, qui n'est qu'un extrait de nos états de conscience distingués et classés dans le temps et dans l'espace. Le *logique* et le *mécanique* ne sont donc pas, comme le croit Wundt, le fond du *sensible* ou du sentiment; c'est au contraire le sensible qui est le fond du logique et du mécanique.

Les seuls principes directeurs de la connaissance scientifique sont ceux dont nous venons de montrer l'origine dans notre constitution mentale comme êtres *sentants* : l'axiome d'identité et le principe des lois ou successions uniformes. Tous les autres prétendus « axiomes de la raison », mis en avant par les philosophes, ne sont

que des croyances métaphysiques. La science n'étudie que les phénomènes et leurs rapports, soit d'identité, soit de succession identique. Elle ne cherche pas à pénétrer dans la nature même des termes entre lesquels elle établit des rapports, dans le fond même des objets correspondant à nos représentations. Au contraire, la métaphysique s'efforce de concevoir ce fond. Or, elle ne peut encore le concevoir que par analogie avec nous-mêmes et avec ce que nous trouvons dans notre propre conscience. De là les analogies directrices de la métaphysique. Trouvant en nous l'intelligence, nous supposons en toutes choses l'intelligibilité; trouvant en nous la volonté, nous supposons en toutes choses une causalité *efficiente* (bien différente de la causalité empirique); trouvant en nous la sensibilité et le désir, nous supposons en toutes choses, sous le nom trompeur de finalité, un effort immanent pour retenir le plaisir et écarter la peine. Enfin, pour achever de faire toutes choses à notre image et à notre ressemblance, nous supposons partout quelque chose de permanent comme l'est notre *conscience* même, et nous l'appelons *substance* : la substance n'est que la grande ombre de la conscience projetée sur l'univers. Ainsi sont nés tous les prétendus axiomes des métaphysiciens : 1° axiome d'universelle intelligibilité ou de raison suffisante ; 2° axiome des causes efficientes ; 3° axiome des causes finales ; 4° axiome des substances.

II. Après avoir fait la genèse du principe de causalité scientifique, nous devons chercher jusqu'à quel point on a réussi à concilier le libre arbitre avec cette loi constitutive de toute *pensée*, laquelle se déduit elle-même des lois de toute *sensation* et de toute *motion*.

La négation du principe de causalité scientifique, tel que nous venons de l'établir, est déguisée sous l'ambiguité des termes et sous l'inconséquence des raisonnements dans le spiritualisme traditionnel, qui admet une même cause, la volonté, produisant des effets opposés sous les mêmes conditions. Lui demande-t-on d'expliquer un acte déterminé, le spiritualisme répond que cet acte n'est pas sans *cause*, puisqu'il a pour cause *la* volonté. Mais, peut-on dire, quand on vous demande d'expliquer *tel* acte, on parle de cette loi des phénomènes, seule explicative, qui veut que tout conséquent déterminé soit lié à des antécédents déterminés, nécessaires et suffisants, capables de l'expliquer et de le spécifier dans le détail, au lieu d'être lié seulement à un antécédent ambigu, général et transcendant, comme *la* volonté. Le spiritualisme, lui, se contente d'expliquer l'action en général par une cause générale et d'ailleurs inconnaissable : l'entité-volonté; mais il n'explique pas *telle* action, *tel* phénomène;

il admet, dans l'ordre phénoménal, des conséquents sans antécédents adéquats. Il viole donc la causalité scientifique, ou plutôt le principe scientifique des *lois;* une raison *vague* n'est pas plus une raison scientifique que la *bonne chance* n'est une raison de succès pour un général d'armée.

Maintenant supposez une doctrine qui rejette les choses en soi et les substances pour se réduire aux *phénomènes* et à leurs *lois*. Quelle est la place que la contingence et le libre arbitre pourront trouver dans cette doctrine, si elle est conséquente avec elle-même?

Il est clair qu'un phénoménisme conséquent ne peut admettre le libre arbitre sans nier *ipso facto* l'universalité du principe de causalité scientifique, c'est-à-dire l'universalité des lois de succession uniforme. Aussi est-ce du phénoménisme même et du principe de causalité scientifique que l'école anglaise, principalement M. Spencer, a logiquement déduit la négation du libre arbitre [1]. Tous les phénoménistes admettent que le *moi* est simplement « le groupe des *phénomènes* de conscience existant à un moment donné avec la *loi* qui les relie [2] ». M. Spencer adopte une définition du *moi* toute semblable; mais alors, remarque-t-il, « dire que la production de l'action est le résultat du libre arbitre du *moi*, c'est dire que le moi détermine la cohésion des états psychiques par lesquels l'action est excitée; et, comme ces états psychiques constituent le *moi* en ce moment, c'est dire que ces états psychiques *déterminent leur propre cohésion*, ce qui est *absurde* [3]. » Les partisans du moi non phénoménal, du moi cause, substance, noumène, pourraient prétendre que c'est ce *moi* distinct des phénomènes qui détermine la cohésion de ses phénomènes; le *moi* serait encore, il est vrai, une cause vague et transcendante invoquée pour expliquer une série précise de phénomènes; mais du moins, au sens métaphysique, l'action ne serait pas franchement posée sans cause. Ce refuge plus ou moins sûr n'existe même plus au point de vue du phénoménisme. Tout phénoméniste conséquent sera obligé d'accepter franchement pour le libre arbitre la définition de M. Spencer : des états psychiques déterminant leur propre cohésion! « A mes yeux, dit en effet M. Renouvier, la vérité, c'est cela même, et on ne saurait mieux dire [4]. » Seulement, M. Renouvier défie M. Spencer de lui dé-

1. M. Hogdson lui-même, qui a prétendu, comme M. Renouvier, concilier le phénoménisme avec la religion, est resté déterministe.
2. La définition est de M. Renouvier.
3. *Psych.* I, 545.
4. *Critique philosophique*, 18 juillet 1878, p. 393.

montrer l'absurdité de phénomènes déterminant tout à coup entre eux un nouveau mode de cohésion [1].

Si, dans la métaphysique de Platon, de Descartes, de Spinoza, de Leibnitz, de Kant, il n'est pas absurde, mais simplement contraire à la causalité empirique de supposer un changement d'un instant à l'autre, c'est précisément parce que ces philosophes, à tort ou à raison, admettent sous les phénomènes un noumène quelconque, une substance, un *moi* réel qui ne serait ni un phénomène, ni une simple « série » de phénomènes, ni une simple « loi » de phénomènes, mais une *cause* supérieure et transcendante; si, à leurs yeux, ce qui est au moment A peut changer au moment B, c'est qu'il y a un troisième terme C auquel on peut attribuer le changement. Mais supposons, avec le phénoménisme, qu'il existe

1. A chaque moment, selon M. Renouvier, la volonté ne peut sans doute vouloir que « sous la représentation de la fin la meilleure et conformément à ses motifs actuels »; voilà, dit-il, ce que le déterminisme a raison d'affirmer; mais, d'un moment à l'autre, la volonté peut « changer sa représentation de la fin », ses motifs et conséquemment son acte (Renouvier, *Essais*, III, p. 96; *Crit. phil.*, *id.*, p. 122). C'est donc entre un instant et un autre que la liberté peut s'exercer comme pouvoir de variabilité et de *clinamen*. Les mêmes antécédents produisent au moment A les mêmes conséquents; mais les mêmes antécédents du moment A peuvent être suivis au moment B de conséquents différents. C'est comme si l'on disait, pour reprendre l'exemple typique et scientifique de la balance : deux poids d'un gramme chacun produisent à l'instant A une pression de deux grammes; mais à l'instant suivant, B, il peut y avoir une pression de trois grammes, par le commencement absolu d'un troisième gramme qui s'ajoute aux deux autres. Au lieu de grammes, nous avons des « motifs automotifs », mais la conclusion est toujours la même : de précédents identiques peuvent sortir en deux instants successifs et contigus des conséquents différents. C'est une prestidigitation spontanée sans prestidigitateur. Un nouveau facteur s'introduit par voie de commencement absolu, sans qu'une main extérieure l'ait introduit. Le plateau de l'action, il est vrai, ne s'incline jamais sans motifs en un moment donné; seulement, d'un instant à l'autre, les motifs changent spontanément, et sans que cette fois on puisse assigner un motif du changement ni montrer un autre levier, un second fléau de balance qui ait introduit une force nouvelle dans la première. Par là, à en croire M. Renouvier, « on accorde aux déterministes *tout ce qu'ils demandent*, quant à la constante présence d'un motif déterminant, appelé le plus fort; on leur refuse la loi qu'ils prétendent exister pour l'enchaînement unique, nécessaire et absolu des *moments* de la pensée active auxquels président de tels motifs. On envisage alors la liberté *face à face*, dans le fait de la *rupture* possible entre de certains termes de cet enchaînement causal, c'est-à-dire encore dans la réalité du caractère qu'ils ont (ces termes) de pouvoir être des commencements premiers sous certains rapports et de véritables *créations* de la *personne* *. » On voit que, dans cette philosophie des hiatus, si la loi de causalité subsiste entre les causes et les effets d'un même instant, elle ne subsiste plus d'un instant à l'instant consécutif, sinon sous la forme vague de la cause générale, *la* personne, qui est « le groupe de phénomènes avec ses lois », et aussi avec ses exceptions aux lois.

* *Crit. phil.*, 13 fév. 1874, p. 47.

seulement des phénomènes et un ordre appelé temps; si alors les mêmes principes n'entraînent pas les mêmes conséquences dans deux instants successifs, cela ne peut s'expliquer par le *temps* seul, qui n'est pas un être, ni une réalité quelconque, ni une cause quelconque, ni une cause quelconque de changement : le temps est en soi indifférent. D'autre part, il n'y a pas de noumène, ni de substance différente des phénomènes où l'on puisse plus ou moins gratuitement supposer un changement d'action pour motiver le changement des résultats : il reste donc les mêmes phénomènes en des temps différents; et comme la seule différence de temps, sans autre cause, est indifférente, il reste simplement les mêmes phénomènes, les mêmes facteurs, qui cependant engendrent des conséquences différentes, des produits différents. Par cette création spontanée ou par ces « éjaculations » de phénomènes, nous touchons beaucoup plus que dans toute autre doctrine à ce qu'on est convenu d'appeler l' « absurdité » et la contradiction. Jules Lequier lui-même a donné de ce système, auquel pourtant il aboutit, une formule d'une concision énergique, en disant : « C'est le non-rien issu de la non-cause, c'est un accident absolu. » Non seulement alors nous pouvons objecter de nouveau avec du Bois-Reymond : « Une impulsion égale à zéro n'a jamais manqué pour produire le monde; » mais nous pouvons ajouter : Une cause égale à zéro, une *non-cause* n'a jamais manqué pour produire le *non-rien*. Comment donc se fait-il que le non-rien ne se soit pas toujours produit, que tout, même Dieu ou les dieux, ait eu un commencement? Ou bien l'être, avec son commencement absolu, ne dépend pas du temps, et alors, étant intemporel, il peut et doit être éternel : vous voilà revenu aux noumènes que vous voulez rejeter; ou il dépend du temps, et alors n'est-il point contradictoire d'admettre à tel point relatif du temps plutôt qu'à tel autre un commencement prétendu absolu de l'être, par exemple il y a 6000 ans + tant de jours, tant d'heures, tant de minutes et tant de secondes?

Concluons que la série des changements ne peut être conçue comme ayant un commencement, et que l'hypothèse d'un commencement de changement sans changement antérieur touche à la *contradiction dans les termes, une fois qu'on a fait abstraction des noumènes et des choses en soi*; car cette hypothèse, *pour notre esprit*, prend la forme contradictoire d'une conséquence différente sans différence dans les principes; elle se symbolise par ces deux syllogismes contradictoires : 1° A est B, B est C (principes), donc A est C (conséquence), et 2° A est B, B est C (mêmes principes), donc A n'est pas C (conséquence différente).

Même si on rétablissait dans la question l'hypothèse du noumène ou de la chose en soi, on devrait encore aboutir aux mêmes conséquences en ce qui concerne les phénomènes. Aussi accordions-nous trop tout à l'heure aux partisans du noumène en leur concédant un refuge pour l'explication des commencements premiers. En effet, le noumène est par hypothèse en dehors du temps; il est donc illogique d'y supposer un changement, car alors, à quoi servirait le noumène? qu'est-ce qui le distinguera du phénomène si, lui aussi, se met à changer et se conduit tout comme un phénomène de profession, qui va, vient, commence et finit, naît et meurt? Autant expliquer la table phénoménale sur laquelle on écrit par la *table en soi* de Platon et le lit où l'on se couche par le *lit en soi*. Si la lune *intelligible* a des phases tout comme la lune visible, elle ne sert à rien. On ne peut donc prétendre que la différence des conséquents dans l'identité des antécédents ait pour raison un *changement* du noumène, car dans la chose intemporelle, si elle n'est pas simplement une série encore *mobile* d'ombres chinoises, il ne doit y avoir ni temps ni commencement. La différence des heures n'ayant pas de sens pour ce qui est intemporel, il en résulte qu'il faut en abstraire toute idée de temps ou d'instants. En dernière analyse, que l'on considère les phénomènes seuls ou qu'on les rapporte à des noumènes, on ne peut, sans violer les lois de la pensée, supposer un changement de conséquences sans changement de principes, c'est-à-dire un changement absolu, un « commencement absolu ». Dans la causalité temporelle, tout changement en présuppose un autre; dans la causalité intemporelle, tout changement étant éliminé par hypothèse, le même principe subsiste toujours : c'est une donnée fixe et immuable, ou plutôt une supposition fixe et immuable; une fois cette même donnée X introduite dans tous les problèmes, il n'y a plus pour nous à nous en occuper : elle ne doit modifier en rien nos calculs. Si $A = B$, $A + X = B +$ le même X. Les mêmes mouvements de l'aiguille sur le même cadran du temps, plus le même cadran de l'éternité, entraînent la même heure. Les mêmes phénomènes antécédents, plus l'immuable noumène intemporel, entraînent pour nous les mêmes phénomènes conséquents, plus l'immuable noumène. Laissons donc au noumène le seul rôle qui lui convient, comme aux dieux d'Épicure : *otium cum dignitate*.

II. — La causalité et l'infinité quantitative.

La série sans commencement et le commencement premier.

Les partisans du commencement absolu, qui ne voient pas la

contradiction à laquelle ils tendent, reprochent eux-mêmes aux partisans d'une série de phénomènes sans commencement une prétendue contradiction : c'est celle qui consisterait à admettre un *nombre infini* de phénomènes. *Nombre infini!* voilà l'accusation qu'on répète à satiété contre les partisans d'un monde *infini* en sa réalité et supérieur à nos procédés de numération; or ce *nombre infini* contre lequel on se bat n'est qu'une chimère et une sorte de moulin à vent métaphysique. Ecartons préalablement cette chimère. Qui parle de *nombre infini*? Qui soutient une telle « contradiction *in adjecto?* » Assurément il n'y a pas de nombre infini, et l'infinité n'est pas un nombre : une série innombrable d'étoiles, par exemple, n'est pas un nombre d'étoiles. Mais quelle contradiction y a-t-il à admettre que ce qui est précisément supérieur à tout nombre n'est pas un nombre, que ce qui est innombrable n'est pas nombrable, que le nombre est pour la pensée comme un filet avec lequel on peut bien prendre une partie finie de la réalité, mais non *peut-être* la réalité du Cosmos, infinie par hypothèse? Laissons donc le *nombre infini* pour nous occuper de l'*infinité innombrable.*

Le principe d'où l'on part pour nier la possibilité de séries infinies, qui seraient innombrables pour nous et cependant réelles en elles-mêmes, est le suivant : — « Il ne faut pas se représenter la réalité dans l'esprit *en violation* des lois de l'esprit » ; il y a une « obligation logique d'enfermer les *idées* des choses auxquelles nous pensons dans les bornes de la *possibilité* de les penser : s'il y a un devoir intellectuel, il ne saurait être que là [1]. » Admettons sans examen ce principe, et voyons si la négation dogmatique de toute infinité actuelle n'est pas elle-même une violation des lois de l'esprit.

Cette négation repose tout d'abord sur deux postulats non démontrés : 1° l'entière adéquation de la réalité à notre pensée, 2° l'entière adéquation de notre pensée à la numérabilité.

En ce qui concerne le premier point, ce n'est pas en violation, mais en application de ses propres lois et par une induction fondée sur l'expérience, que la pensée arrive à se demander si le cerveau et l'intelligence cérébrale sont certainement adéquats à la réalité et à l'univers. Il y a là, peut-on dire aux adversaires de l'infini, un problème qui résulte de la démarche même de notre intelligence et que vous présupposez résolu. Cette présupposition, fût-elle d'ailleurs légitime en soi, se trouve être une inconséquence par rapport à vos principes. En effet, vous admettez à tort ou à raison les « *limites* de la pensée » ; par cela même, vous reconnaissez que la

1. *Revue phil.* 1880, réponse de M. Renouvier à M. Lotze, p. 670.

réalité peut ne pas être astreinte à ces limites, conséquemment *peut* être illimitée et déborder notre pensée. La limite de la pensée, conçue par la pensée, ne limite donc pas nécessairement la réalité en tant que conçue par la pensée comme distincte d'elle-même. C'est au moyen d'un paralogisme et d'une inconséquence qu'on prétend imposer à la réalité les mêmes limites qu'à la pensée au moment même où l'on affirme que la pensée a des limites *propres* dans ses fonctions.

Maintenant, comme nous ne pouvons rien savoir de ce qui dépasserait notre pensée ni sauter plus haut que notre tête sans culbute, renfermons-nous, comme il convient, dans la pensée même et dans le concevable. A ce point de vue, est-il vrai que l'innombrable soit inconcevable pour la pensée et que penser soit adéquat à nombrer?

1° L'innombrable n'est pas *inconcevable*, impossible à déduire ou à induire des lois de la pensée ; il est simplement irreprésentable et inimaginable, ce qui est bien différent.

2° L'innombrable n'est pas logiquement *contradictoire*, comme le nombre infini, puisque l'innombrable, par définition, n'est pas *nombrable*, n'est pas un nombre.

3° L'innombrable, ou l'infini par rapport à la pluralité, au temps et à l'espace, est si peu contradictoire qu'il est précisément l'*application d'une loi logique* de la pensée, par laquelle elle exclut de ses assertions la contradiction avec soi en étendant les mêmes conséquences là où subsistent les mêmes principes : c'est en effet, comme Leibnitz l'a bien vu, l'identité des raisons qui nous fait étendre identiquement les mêmes relations à tous les points indifférents de l'espace et du temps ; les mêmes raisons subsistant toujours dans l'espace et dans le temps par nous conçus, il serait contradictoire d'*affirmer* que l'être, *autant que nous pouvons le concevoir*, cesse pourtant d'être possible et concevable à tant de lieues précises des tours de Notre-Dame ou à tant d'années précises en arrière de l'an de grâce 1883. En outre, une fois admis qu'il y a un moyen quelconque pour le possible d'être réel (mystère commun à toute doctrine), il est contradictoire pour nous de placer ce passage du possible au réel, — ou pour mieux dire, l'existence, dont le possible même n'est qu'un extrait —, à une limite précise du temps et de l'espace ; car cette limite introduirait une différence là où toutes les données du problème demeurent identiques. Qu'y a-t-il donc de contradictoire à ce qu'une série sans fin d'étoiles ou d'astres ou de nébuleuses soit réelle et réellement sans fin? « Toute série *donnée* est *fermée*, » répétez-vous ; qu'en peut-on savoir? S'agit-il de ce qui est *donné*

dans la *réalité?* à ce point de vue, ce n'est pas nous qui donnons et faisons exister la série sans limites : la réalité, pour exister, a un procédé qui est resté jusqu'ici son monopole; il est probable que, si nous pouvions seulement faire exister une étoile, il ne serait pas beaucoup plus difficile d'en faire exister une série sans fin. C'est précisément la conscience qu'a notre pensée de ne pas faire *exister* les choses objectivement qui fait qu'elle ne peut borner l'être à ses procédés d'addition un par un. La pensée abstraite de l'arithmétique ne saisit que des *contenants*, des limites, non des contenus. Telle la main enveloppe les choses par le dehors, par simple contact, mais ne les pénètre pas par dedans d'outre en outre. — S'agit-il de ce qui est *donné* à notre *pensée?* Mais celui qui « viole les lois de l'esprit », c'est précisément celui qui se figure une réalité ayant une limite fixe, alors que la loi donnée à l'esprit, et même *imposée*, est d'étendre le même rapport partout où subsistent les mêmes thèses : cette loi autorise l'esprit à dire que, si la réalité est conçue possible à Paris, elle est conçue possible partout; si elle est possible en 1883, elle est possible toujours, autant que nous pouvons la concevoir, autant qu'elle est *donnée* à notre conception, et nous n'avons, *nous*, aucune raison pour la soumettre à un nombre déterminé; par là, nous enfermons vraiment les choses non pas dans les limites de la possibilité de les *compter*, mais, ce qui est tout autre et plus légitime, dans les limites de la possibilité de les *concevoir*, dans les limites de leur possibilité idéale, laquelle précisément s'étend au delà de toute limite fixe. Dire qu'une série infinie ne peut être *conçue* ni *réalisée* sans être *close*, c'est donc s'appuyer par une pétition de principe sur ce qu'il faut prouver: 1° c'est prendre pour accordé que toute série *concevable* est close (ce qui est faux, contraire à la loi d'identité et à l'extension sans limites qui en résulte); 2° c'est en conclure ensuite que toute série *réelle* est également close, ce qui ne serait même pas certainement contenu dans la proposition précédente, puisque la pensée arrive à concevoir elle-même qu'elle peut ne pas être adéquate à la réalité.

4° Il n'est donc nullement démontré que penser soit uniquement *compter*. Penser, c'est unir et diviser, soit; mais tout ce que vous pouvez en conclure, c'est que nous pensons les choses comme multiplicité ou unité; or l'unité n'est pas nécessairement un *nombre*, et la multiplicité n'est pas non plus nécessairement un *nombre* : le nombre n'est qu'une multiplicité bornée et non complètement multiple, une multiplicité incomplète; il n'y a pas l'ombre d'une contradiction à concevoir une multiplicité sans bornes, une pluralité innombrable.

Mais, objecte-t-on, il faut que vous fassiez dans votre esprit la *synthèse* de cette multiplicité ; or l'infinité exclut la synthèse achevée. — C'est avant tout, répondrons-nous, l'*analyse* achevée que l'infinité exclut, c'est-à-dire l'*analyse* finie, prenant la forme d'un nombre quelconque, comme mille milliards de millions; mais rien ne prouve que nos procédés d'exhaustion puissent épuiser la réalité. Vous avez le nombre à l'esprit comme une aune à la main, et vous voulez que la réalité, en se déroulant comme une pièce de drap, vous donne une longueur exacte de tant d'aunes qui l'épuise. Si vous appelez synthèse le résumé fini et ultérieur d'une analyse finie, alors l'infinité n'est pas une synthèse possible à *terminer* pour nous par voie de succession et d'analyse ; mais la pensée même conçoit que le *réel* peut encore fort bien être objet de pensée et de raisonnement, sans être pour cela objet d'analyse *finie* ni de synthèse *finie*. Toute synthèse *finie* n'est qu'une synthèse *abstraite* et on peut défier de faire la synthèse *réelle* d'un petit grain de poussière. La numération n'est qu'un des procédés particuliers de la pensée, non son procédé essentiel. Le nombre n'est même pas la *quantité*; il n'en est, selon l'expression de Kant, que le *schème*. Le nombre est une discontinuité artificielle introduite dans le continu ; c'est un dessin sur la surface des choses, semblable aux figures de craie que le géomètre trace sur le tableau et qui ne coupent pas le tableau lui-même en cercles ou en triangles. Le nombre est une représentation embrassant l'addition successive d'une unité à une autre unité homogène ; il n'est donc, comme Kant l'a montré, que l'unité artificielle de la *synthèse* par moi opérée entre les diverses parties d'une intuition homogène, quand, pour ma commodité, j'introduis le temps lui-même et la succession dans l'intuition de choses qui peuvent être réellement simultanées ; en un mot, c'est un procédé d'arpentage, et aucune loi fondamentale de la pensée ne nous assure que la réalité puisse être épuisée par notre petit arpentage, que le monde ait tant d'arpents, ni plus ni moins, avec un grand trou tout autour. En admettant même que l'homme fût la mesure de toutes choses, il n'en résulterait pas que le *mètre* fût la mesure de tout et que la réalité fût astreinte à ne pouvoir ni exister ni être pensée qu'en fonction du mètre. De ce que la réalité est ce *où* nous pouvons toujours compter et métrer, on n'a pas le droit de conclure sans preuve qu'elle soit ce *que* nous pouvons compter et métrer : l'innombrable peut *donner* toujours matière à la numération sans être lui-même *nombré* [1].

1. C'est précisément de ce que le nombre est un simple procédé de mesure pour la quantité que viennent les difficultés de nos symboles infinitésimaux.

En résumé, on ne peut tirer argument de l'impossibilité d'un nombre infini pour prouver l'impossibilité de l'innombrable et de l'infinité supérieure au nombre fini. Dès lors, loin d'arriver à conclure que « *tout* a commencé », même Dieu ou les dieux, s'il y en a, la pensée ne peut échapper à la contradiction avec soi qu'en disant : — La contradiction supposée de tout commencement n'a pas elle-même commencé il y a tant d'années et de minutes, car alors elle serait un absolu relatif, et la réalité de ce prétendu commencement *absolu*, loin d'être adéquate à tout ce que mon intelligence peut concevoir, serait pensée en violation de la loi fondamentale de ma pensée : là où les raisons sont les mêmes, l'affirmation doit être la même. Le phénoménisme à commencements absolus est la substitution de l'imagination sensible à la loi de la *pensée*. C'est la lassitude de l'imagination, qui prétend s'imposer au raisonnement et le paralyser, bien plus paralyser la nature même; mais, comme dit Pascal, l'imagination se lassera de concevoir plutôt que la nature de fournir et la pensée même de dire : Encore plus loin. C'est donc précisément le phénoménisme à commencements absolus et à séries finies qui est une inconséquence et un oubli des lois de la pensée.

En définitive, nous aboutissons à ce dilemme : — D'une part, si l'on admet une cause éternelle et immense, supérieure au temps et à l'espace, il est contradictoire de borner sa puissance illimitée à telle limite du temps et de l'espace; d'autre part, si l'on admet que tout phénomène a pour cause un autre phénomène, il est contradictoire d'admettre une série de phénomènes bornée; si enfin on admet des phénomènes existant *per se et in se* sans cause, alors l'inconséquence est encore plus grave; car, nous l'avons vu, la « non-cause » ne fait pas défaut à une certaine limite dans le temps et dans l'espace, et *rien* n'a *jamais* pu empêcher *nulle part* la génération spontanée des phénomènes qui n'ont besoin que de soi pour exister; leur *série* n'a donc aucune raison pour être limitée. Les phénomènes *per se* et le libre arbitre devraient pulluler à l'infini. Ainsi, dans l'ordre de la

Par exemple, on prétend qu'une quantité infinie donnée est impossible, parce qu'on peut toujours y ajouter une ou plusieurs unités; mais, avec Kant, nous rejetons cette objection. Quand on parle d'une quantité infinie, on ne la représente pas comme un *maximum*, on n'y place pas le πόσον, le *combien*, car alors on y placerait le nombre, au-dessus duquel on veut au contraire l'élever; on conçoit simplement le *rapport* de cette quantité à une unité que l'on peut prendre à volonté comme unité de mesure, et relativement à laquelle elle est plus grande que tout nombre. Or, suivant que vous prendrez une unité plus grande ou plus petite, l'infini vous paraîtra plus grand ou plus petit; mais en réalité l'infinité des mathématiciens réside uniquement dans le *rapport* à cette unité donnée, qui demeure toujours le même.

causalité scientifique comme dans celui de la causalité métaphysique, l'idée d'un commencement absolu, d'un commencement de phénomènes sans cause, est la suppression des lois de la pensée et de la pensée même : c'est la pensée suspendue à un néant de pensée et d'être. Et comme nous avons vu que le libre arbitre ou la contingence psychologique se ramène, sur un point plus ou moins grand, à un commencement premier, absolu en son genre, le libre arbitre est, dans un système phénoméniste, une inconséquence, un renversement de toutes les lois des phénomènes et de toutes les lois de la pensée. Le phénoménisme criticiste n'est que l'antichambre d'un phénoménisme complet : c'est la désertion inconsciente du kantisme en faveur de Hume. Avec le criticisme phénoméniste, ce n'est pas Kant, c'est Hume qui ne peut manquer, comme on dit, de « rire le dernier. »

III. — Tentatives pour concilier la causalité scientifique et la conservation de l'énergie avec la contingence métaphysique.

Leibnitz, tout en admettant le déterminisme avec la régularité des volitions particulières, s'est flatté de maintenir dans l'ordre des effets et des causes considéré en son ensemble une sorte de contingence; mais cette contingence n'est plus psychologique, comme tout à l'heure, elle est métaphysique : les choses, à la rigueur, prises dans leur *totalité*, pourraient être autrement, bien qu'en fait elles ne soient pas autrement et que leur *détail* soit déterminé. A tous les mouvements correspondent des perceptions, en vertu de l'universelle harmonie; or il y a une infinité de mouvements intestins et insensibles où se trouve précisément la raison des mouvements sensibles et de masse; de même, c'est « dans les perceptions insensibles que se trouve la raison de ce qui se passe en nous », en particulier de nos volitions. Le vrai calcul qui atteint le fond des choses, c'est le calcul infinitésimal. Leibnitz se flattait, par là, de sauver la contingence et la liberté; aussi rapprochait-il le labyrinthe des quantités continues et le labyrinthe du libre arbitre. Pour lui, une vérité proprement nécessaire est celle qu'on peut ramener, par un nombre fini de moyens termes, à quelque proposition identique, comme A est A; mais, quand la multiplicité des moyens termes est infinie, quand le calcul de nos volitions porte sur des infinités, alors sans doute ce calcul demeure encore possible pour une intelligence comme celle de Dieu, et même parfois pour une intelligence humaine; mais le résultat du calcul, quoique

infaillible, porte cependant sur des réalités contingentes, non plus sur des vérités logiquement nécessaires. L'infinité supprimerait ainsi la nécessité en conservant la certitude. Telle était la pensée de Leibnitz, qui eût trouvé étrange de chercher un fondement à la contingence dans la négation de toute infinité. Il se figurait au contraire que les déterminations de nos volontés, en ayant leur raison dans une infinité de petites perceptions dont quelques-unes seulement sont aperçues, deviennent contingentes.

A cela on peut répondre que l'obscurité ne saurait créer la liberté et que l'infinité des petites causes qui produisent un grand effet n'empêche pas l'effet d'être nécessaire. Quant à cette « harmonie », à cette « métaphysique », à cette « morale », que Leibnitz voulait introduire partout avec l'infinité et la contingence, elle se réduit à l'équivalence des effets aux causes, à ce que nous appelons la conservation de l'énergie dans la nature, c'est-à-dire à ce qui constitue pour la philosophie moderne, depuis Kant, l'essence même du mécanisme. Avant Kant, chacun le sait, le type et la mesure de la nécessité était l'identité logique; or, il n'y a pas de contradiction *apparente* à supposer qu'il existe une certaine quantité d'effet, par exemple d'énergie, *dans un instant*, et une quantité plus grande ou plus petite *dans un autre;* c'est pour cette raison *apparente* que Leibnitz voyait quelque chose de contingent dans la conservation de l'énergie et dans l'équivalence même des effets aux causes. C'est là l'excuse de Leibnitz, mais non la justification de sa doctrine. En premier lieu, il n'est pas certain que toute nécessité se ramène au principe d'identité : le principe des « causes efficientes » peut impliquer une nécessité physique et mécanique non moins inéluctable que la nécessité logique et abstraite, qui n'est peut-être elle-même qu'un dérivé et une formule de la nécessité réelle et causale. De ce qu'une chose ne serait pas contradictoire, il n'en résulterait donc nullement qu'elle fût contingente, encore moins qu'elle fût esthétique ou morale. En second lieu, Leibnitz n'était guère conséquent avec ses propres principes quand il ne ramenait pas l'uniformité des lois naturelles et la conservation de l'énergie à une simple application du principe d'identité. En effet, Leibnitz admettait (à tort ou à raison, peu importe) que le temps n'est pas une réalité, une force, une cause, conséquemment un principe de changement et de mouvement, mais qu'il est un simple rapport et un simple ordre entre les réalités, entre les forces et causes efficaces qui seules sont des principes de mouvement. Or, si par hypothèse on accepte cette prémisse, que le temps *n'agit* pas par lui-même et n'est pas

par lui-même une cause, une source d'énergie, il en résulte, nous l'avons vu, que les mêmes principes en des temps *différents* sont toujours les mêmes principes et, en vertu de l'axiome de contradiction, ne peuvent entraîner des conséquences différentes. La *différence* du temps, chose tout abstraite, ne suffit donc pas pour expliquer un changement dans les conséquences mécaniques, s'il n'y a pas aussi un changement dans les principes moteurs. De là résulte la conservation de l'énergie dans la nature, qui, loin d'impliquer une contingence, une convenance morale, se réduit, d'après l'hypothèse même de Leibnitz sur le temps, à une nécessité absolue, dérivée de la nécessité qui lie les mêmes conséquences aux mêmes principes.

La conservation de l'énergie, mal à propos confondue par Spencer avec la *persistance de la force inconnaissable et absolue* [1], n'est que l'application au mouvement du théorème général sur le changement, qui veut que tout changement succède à un changement et, en particulier, tout changement dans l'espace à un autre changement dans l'espace capable de rendre compte du premier sous le rapport de l'*espace* même. De là l'implication mutuelle des mouvements, leur continuité et leur conservation.

On a objecté [2] que le théorème de la conservation de l'énergie motrice, qui exprime une équation entre deux quantités, « n'a plus de sens appliqué à un monde infini ». — L'artifice de cette objection consiste à supposer une *quantité* d'énergie formant un tout fini dont on affirmerait la conservation. Mais, appliqué à l'infini, le théorème signifie simplement qu'il n'y a nulle part *création* ou *anéantissement* d'énergie motrice et de mouvement, ni à un point ni à un autre de l'espace infini et du temps infini. C'est une *négation* et non une *addition* ou *somme* proprement dite. Or, une négation peut fort bien s'étendre à l'infini sans perdre « son sens ». Le principe de la conservation de l'énergie est un symbole du principe de causalité empirique, qui lui-même enveloppe l'identité logique des mêmes conséquences avec les mêmes prémisses. Il en est de même du principe d'inertie. Un point matériel, librement abandonné à lui-même, se meut d'un mouvement rectiligne et uniforme (ce qui comprend le cas où la vitesse est nulle et où le point est en repos). M. Tannery [3] objecte que la liberté d'un point matériel abandonné à lui-même est

1. « La force dont nous affirmons la persistance est la Force absolue... Par la persistance de la force, nous entendons la persistance d'un pouvoir qui dépasse notre connaissance et notre conception. » (*Premiers principes*, 202.)
2. Par exemple M. Tannery.
3. *Revue philosophique*, 1879, II, 479.

une pure fiction et que que tous les corps agissent réellement les uns sur les autres jusque dans leurs particules dernières. — Mais la liberté du point matériel, selon nous, est bien moins une fiction qu'une abstraction, comme la ligne, le plan, etc. M. Tannery ajoute que le principe d'inertie est une définition arbitraire : — « Nous pourrions, par exemple, dit-il, affirmer, suivant d'antiques théories, que le point matériel libre se meut d'un mouvement circulaire et uniforme autour d'un point fixe de l'espace; nous pourrions affirmer qu'il reste nécessairement en repos (selon la définition proposée par Kretz dans son opuscule : *Matière et éther*). » — A cela nous repondrons : — Si le point est en repos, il restera en effet en repos. S'il est en mouvement rectiligne, il restera en mouvement rectiligne tant qu'une raison autre n'agira pas sur lui, tant qu'une autre donnée ne sera pas introduite dans le problème. Enfin, si un point, pour une raison quelconque, décrit un cercle, il continuera de suivre ce cercle tant que d'autres raisons et données n'interviendront pas. — Sous cette forme, le principe d'inertie nous semble une simple application de la causalité et de la raison suffisante, qui elles-mêmes reviennent à dire : les mêmes solutions subsistent avec les mêmes données. L'inertie est simplement l'identité des conséquences dans l'identité des principes. En d'autres termes, elle est une affirmation du déterminisme, une négation de toute contingence et de tout libre arbitre.

Les partisans plus récents de la contingence métaphysique et même physique comme conciliable avec la causalité, ont essayé de reporter cette contingence jusque dans les détails, au lieu de la laisser seulement comme Leibnitz, dans l'ensemble. Pour cela, ils se sont appuyés sur un raisonnement qui consiste à confondre la *nouveauté* de fait avec la *contingence*, germe du libre arbitre [1]. — Le nouveau, dit-on, est un fait indéniable; il y a donc, dans le détail même du monde, quelque chose qui commence, ne fût-ce que la forme nouvelle, l'apparence du commencement; pourquoi alors, ajoute-t-on, ne pas admettre un premier commencement absolu, puisqu'il faut toujours admettre un premier commencement relatif? Et s'il y a du nouveau, il y a plus dans l'effet que dans la cause, il y a création, il y a progrès. La cause ne contiendra jamais « ce en quoi l'effet se distingue d'elle [2] ». « Si l'effet est de tout point identique à la cause, il ne fait qu'un avec elle et n'est pas un effet véritable. » Si au contraire il se distingue de la cause, au moins pour la qualité, il faut

1. Par exemple, MM. Zeller, Boutroux, Renouvier, etc.
2. M. Boutroux, *La contingence des lois de la nature*, 29. 30.

« reconnaître que l'effet peut être *disproportionné* à l'égard de la cause », il faut « admettre que nulle part, dans le monde concret et réel, le principe de causalité ne s'applique rigoureusement [1]. » Déjà Jules Lequier avait essayé de réduire le déterminisme à l'immobilité en disant : « Tout ce qui est possible est, tout ce qui est doit être : une rigoureuse égalité subsiste entre les effets et les causes, sinon ou quelque cause serait sans effet, ou quelque effet serait sans cause [2]. »

Cet argument, qui rappelle ceux des Eléates, confond l'équation de l'effet à la cause avec l'équation des mêmes effets aux mêmes causes. L'identité et l'uniformité des *relations* n'implique pas l'identité entre les *termes* de chaque relation. Si $\frac{2}{4}$ égale $\frac{3}{6}$ et si $\frac{3}{6}$ égale $\frac{4}{10}$ j'en conclus que $\frac{2}{4}$ égale $\frac{5}{10}$, ce qui n'implique nullement que $2 = 4$, que $3 = 6$. « Proportionnalité » n'est pas identité. Si une certaine quantité d'hydrogène et une autre d'oxygène ont produit de l'eau dans telles conditions, j'affirme que dans les mêmes conditions les mêmes antécédents auront les mêmes conséquents; il n'en résulte pas que l'oxygène soit identique à l'hydrogène ou à l'eau.

Le changement est sans doute un fait « indéniable »; mais il l'est pour tout le monde, et il est inexplicable pour tout le monde; chacun a le droit de le prendre pour réel et donné. Le seul point en litige, c'est de savoir si les *mêmes* changements se produisent dans les mêmes conditions, selon les mêmes rapports, selon les mêmes lois. Or, nous venons de voir que le changement des conséquences dans l'identité des principes est précisément une contradiction pour la pensée. Ce n'est donc pas réfuter le déterminisme ni la proportionnalité des effets aux causes que d'invoquer le changement, la nouveauté, le progrès même, car le déterminisme implique non l'identité de l'effet et de la cause, mais seulement un lien dans la nouveauté même, l'identité de la *loi* selon laquelle se fait le changement. Une « rigoureuse égalité » ne subsiste pas « entre les effets et les causes », sans quoi il n'y aurait point d'effets; mais une rigoureuse égalité subsiste logiquement entre les effets des mêmes causes, sans quoi ou quelque conséquence serait sans principe, ou la diversité des conséquences contredirait l'identité des principes [3].

1. *Ibid.*
2. Voy. Renouvier, *Essais de psych.*, II, page 394. — M. Renouvier a répété souvent le même argument, qu'on retrouve aussi chez M. Liard : *la Science positive et la métaphysique*.
3. Nous ne saurions donc admettre le raisonnement de M. Boutroux, qui

En outre, on n'a pas le droit de mêler ici, comme on le fait, le point de vue mécanique de la *quantité* et le point de vue psychique de la *qualité*. De ce que des mouvements qui se propagent produisent en nous des sensations de qualités différentes, tantôt des sensations de lumière, tantôt des sensations de chaleur, etc., il n'en résulte pas pour cela qu'il y ait contingence et création, ni dans l'ordre mécanique, ni même dans l'ordre psychique, car il faudrait connaître les éléments primitifs de la sensation pour affirmer qu'il y a dans tel état de conscience quelque chose d'absolument nouveau, qui ne s'explique pas par les états de conscience élémentaires dont il est la fusion et la combinaison.

Enfin, y eût-il vraiment nouveauté absolue dans l'ordre de la qualité, il n'en résulterait pas encore que le nouveau fût le contingent, car le nouveau peut être *lié* à l'ancien par un rapport qui exclue la possibilité du contraire. La *variété* des effets n'est pas l'*ambiguïté* des causes. En un mot, loin d'exclure le *devenir*, le déterminisme est la loi du devenir. Quant au noumène, étant supposé supérieur au devenir, il est par cela même supposé immuable.

IV

LIBERTÉ INTELLIGIBLE ET CAUSALITÉ INTELLIGIBLE

Pour sauver la contingence et la liberté, il ne reste plus, semble-t-il, qu'une ressource : les mettre dans la sphère du noumène, hors du temps comme de l'espace, et identifier la liberté intelligible avec la causalité intelligible. Telle est la solution proposée par Kant.

Elle donne lieu à une objection fondamentale, qui porte sur l'idée-mère du kantisme. L'*extemporel* n'est pas nécessairement le *libre*; et ce n'est pas non plus le *temps*, comme le croit Kant, qui est la vraie cause de la *nécessité*. Kant nous dit : — Nos actions temporelles sont nécessaires parce que leurs antécédents dans le temps sont *passés* et conséquemment ne sont plus *en notre pouvoir ;* — mais n'y a-t-il que les choses *passées* qui ne soient pas en notre pouvoir, et suffit-il de sauter hors du temps pour que tout se trouve

s'appuie sur ce principe : on ne peut croire que « tous les possibles soient au fond *éternellement actuels* ». — Non sans doute, mais la *simultanéité* et l'éternité ne sont pas indispensables à la *nécessité*; il n'est pas indispensable que tous les possibles soient simultanément et éternellement actuels. M. Boutroux ne l'ignore pas : le déterminisme porte sur la *série* des choses et sur la manière dont elles se suivent dans le temps, non sur ce qu'elles sont ou seraient dans une insondable éternité. Au reste, la spéculation sur les possibles est une illusion métaphysique.

en notre puissance? Non, ce qui n'est pas en notre pouvoir, c'est ce qui n'est pas nous et n'est pas un effet de notre action propre; la question de temps ne fait rien à l'affaire. La logique et la géométrie sont en dehors du temps, elles n'en sont que plus nécessaires. Fussions-nous dans la vie éternelle, si nous n'y sommes pas seuls, si nous sommes en relation avec d'autres volontés, s'il y a *causalité réciproque*, cette causalité fût-elle extemporelle, sans avant et sans après, il y aura toujours détermination mutuelle, il y aura déterminisme. Que l'agneau soit mangé par le loup en plusieurs temps ou en dehors du temps, peu importe, s'il est mangé et si la relation de loup à agneau subsiste *éminemment*. Une charge en douze temps que je subis dans la durée n'est pas plus nécessitante qu'une charge en un seul temps ou même intemporelle que je subirais dans un univers supérieur à la durée : il y aurait toujours violence exercée et violence subie, volontés en présence, volontés en lutte. Ce n'est pas le temps qui est le père de la guerre : c'est la pluralité et la distinction des individus.

Considérons une étoile où la lumière venue de la terre mette mille ans à parvenir. Sur cette étoile seraient actuellement visibles, pour un télescope assez puissant, les faits qui se sont passés il y a mille années. Il est des étoiles où l'on pourrait voir aujourd'hui Charlemagne accomplissant ses conquêtes. Et comme les diverses étoiles sont à des distances différentes et indéfiniment croissantes, qui exigent un voyage plus ou moins long de la lumière, tous les faits de l'histoire seraient en ce moment visibles si l'on pouvait se transporter au point convenable du firmament et en saisir les images voyageant dans l'infini sur des rayons lumineux. Eh bien, supposez un œil assez immense pour recevoir à la fois toutes ces images : il verrait en un tableau simultané tous les événements que l'histoire a déroulés en un drame successif. Par là il se serait, en un certain sens, élevé au-dessus du temps. Les relations des faits en seraient-elles altérées? n'y aurait-il pas encore des conquérants et des conquis, des violents et des violentés, des causes et des effets, des actions et des réactions, une mêlée sanglante d'êtres qui s'entre-dévorent?

Rassemblez maintenant en un point toutes les images des choses, concentrez en ce point le temps et l'espace, vous y aurez encore éminemment les mêmes relations entre les choses. Enfin passez du temps dans l'éternité et dans l'immutabilité, ou il n'y aura plus rien, ou il y aura les mêmes choses avec les mêmes rapports virtuels. Ce qui est passif ne deviendra point pour cela actif; ce qui est déterminé et causé ne deviendra pas cause libre. Le monde des noumènes n'est qu'une projection des phénomènes analogue à celle de la chambre

obscure; c'est une fixation hors du temps des mêmes choses mouvantes dans le temps : l'éternité est l'image immobile de la mobile durée.

Appliquée à la morale, cette grande difficulté qui tient à l'essence même du kantisme, à la théorie du temps et de l'espace, devient l'antinomie suivante : la racine et la vraie raison de notre péché, manifesté par la vie sensible, selon Kant, est dans le monde intelligible, dans la liberté du noumène, qui seul en effet peut être libre [1]; mais, d'autre part, le péché radical du noumène n'a aucune raison, et la liberté nouménale ne peut se distinguer rationnellement de la moralité effective : d'où il suit que la raison dernière de l'immoralité se trouve placée dans un principe qui ne peut se distinguer de la moralité même [2].

Voyons dans le détail cette antinomie. Il est bien clair que, pour Kant, la *raison* ou la cause responsable du péché n'est pas exclusivement dans le monde sensible, dans le phénomène, lequel est simplement l'*occasion* du péché; dans le phénomène, en effet, il n'y a aucune causalité libre, donc aucun bien *moral* ni aucun mal *moral*: l'homme-phénomène, par exemple Néron, est physiquement ce que le fait l'univers, et il est métaphysiquement ce que le fait l'homme-noumène, le Néron en soi. C'est ce dernier seul qui est *responsable*, étant seul libre. Il faut donc que l'homme-noumène, le Néron intemporel, pèche et agisse tantôt contre la raison, tantôt conformément à la loi de la raison. C'est lui qui est l'auteur du *caractère intelligible*, dont le *caractère sensible* et les actions (persécutions, incendie de Rome, etc.) ne sont que l'image sur l'écran du temps. Mais, d'autre part, comment admetre que l'homme-noumène, dont la racine est en dehors du monde sensible et du temps, soit capable de pécher? Comment admettre une chute des âmes, à la manière de Platon? Si cette chute est une œuvre de liberté, ce ne peut plus être là qu'une liberté d'indifférence et d'arbitraire, car, dans le monde intelligible, il n'y a plus de raison pour s'attacher aux biens sensibles, à moins d'admettre une mythologie des purs esprits faisant un saut dans l'abîme et tombant sans qu'on puisse savoir pourquoi. Dira-t-on que la chute des noumènes doit avoir sa raison dans les biens sensibles considérés en leur racine, en leur principe transcendant, parce que les noumènes sont astreints à la condition de se manifester par des phéno-

1. *Religion dans les limites de la raison*, art. 36.

2. Aussi Kant flotte sans cesse entre les deux sens inconciliables de la liberté : 1° causalité intelligible pouvant choisir le bien ou le mal, le « mensonge » ou la véracité, etc., 2° causalité intelligible identique à la raison et à la loi morale. (*Raison pratique*, p. 172 et 171 : *Doctrine du droit*, p. 38, trad. Barni.)

mènes ; alors la difficulté est simplement transportée du monde sensible dans le monde intelligible, et, loin d'être résolue, elle est poussée à l'extrême : nous nous croyions sortis des phénomènes et des relations du temps, et voilà de nouveau que phénomènes et temps subsistent sous une autre forme dans le monde intelligible : dans ce paradis, il y a encore des biens sensibles capables de tenter, des fruits défendus, des occasions de chute : il y a des Èves et des serpents ; le ciel est une terre condensée en un seul point, mais où demeurent toutes les relations terrestres, toutes les raisons qui peuvent faire des voluptueux, des cupides, des avares, des ambitieux, des violents, des voleurs, des assassins. La prétendue *liberté* intelligible et céleste n'est encore au fond qu'un libre arbitre tout terrestre.

Ainsi le bond que Kant fait hors du temps ne sert à rien pour notre délivrance. Pour nous délivrer, il ne suffit pas de réduire à la subjectivité l'espace et le temps ; il faudrait supprimer aussi l'*action réciproque universelle*, il faudrait supprimer toute forme de causalité, toute distinction de cause et d'effet, tout au moins de cause transitive et d'effet extérieur ; et ce ne serait pas encore assez : il faudrait supprimer la distinction des *moi*, des moi-noumènes comme des moi-phénomènes ; il faudrait supprimer toute diversité d'êtres, toute relativité et toute relation, quelle qu'elle fût, dans le temps ou hors du temps ; il faudrait en un mot s'abîmer dans l'unité absolue de Parménide. Il n'y a qu'un malheur : c'est qu'alors la liberté se confondrait avec le néant ou avec le nirvana des boudhistes. Donc la distinction du temporel et de l'intemporel, sur laquelle est fondée toute la théorie de Kant, n'atteint pas le but qu'il s'est proposé.

Autant peut-on en dire de la distinction du phénomène et du noumène, qui s'y réduit. Dire que le noumène est affranchi des conditions sensibles et phénoménales, ce n'est nullement montrer qu'il soit libre en soi, car encore faut-il que le phénomène ait lui-même sa racine dans le noumène, qu'il y existe éminemment, que par conséquent tout noumène qui se manifeste par des phénomènes ne soit pas absolu et parfait ; sinon, pourquoi se manifesterait-il? pourquoi se plairait-il à descendre de sa pure lumière dans la fantasmagorie des ombres et des phénomènes? Le noumène-Dieu peut seul être libre, mais aussi n'a-t-il pas besoin de *phénomène;* au contraire, tout noumène qui *apparaît*, qui produit des phénomènes, trahit par là sa relation avec d'autres êtres qui le limitent : la « *causalité du noumène* » n'est donc pas « la *liberté* », avec laquelle Kant l'identifie par définition, à moins que le noumène ne soit *parfait* et *seul*. « Dieu seul est libre, mes frères », devrait dire Kant. Mais alors que

devient le mal et le péché radical? S'il y a péché, c'est le péché de Dieu ; s'il y a chute, c'est la chute de Dieu [1].

Aussi la doctrine de Kant a-t-elle une irrésistible tendance au platonisme oriental et au bouddhisme : le péché radical finit par ne plus se discerner de l'existence sensible elle-même, et la liberté, de la non-existence sensible. Le mal, c'est qu'il y ait *multiplicité*, *relation*, *causalité réciproque*, *univers*. Le bien, c'est de ne pas vivre ou, si l'on est né, de mourir. Kant aboutit à Schopenhauer.

Nous venons de voir qu'en réalité, dans la doctrine de la liberté nouménale, nous ne pouvons pas plus être libres par rapport à l'univers extemporel, dont nous sommes toujours partie relative et conditionnée, que par rapport à l'univers temporel. De même, ajouterons-nous maintenant, par rapport à Dieu, nous ne sommes pas plus libres hors du temps que dans le temps. Kant croit supprimer ou atténuer les difficultés de la création, de la prédétermination et de la prescience en supprimant, avec le temps, la particule *pré;* mais cette petite particule n'est pas vraiment ce qui embarrasse. Il est aussi difficile de comprendre comment Dieu sait ce que nous voulons hors du temps qu'au milieu du temps : comment Dieu peut-il *savoir* ce que *je* veux, ou même ce que *j'ai voulu*, si ce n'est pas lui qui le veut? Voilà la difficulté, indépendante des questions de présent ou d'avenir; elle porterait sur la *post*-science comme sur la *pre*science. Pour savoir ce que je veux, Dieu est obligé de *recevoir* mon action en dehors du temps, d'être passif par rapport à moi, fût-ce d'une passivité intemporelle. Quand le noumène-Dieu crée le noumène-moi, ou

1. D'ailleurs, si tout ce qui est noumène et intemporel était libre, tous les noumènes devraient être libres également. Ce n'est donc pas seulement l'homme-noumène qui sera libre; pourquoi pas aussi le lion-noumène, le tigre-noumène? Les lions et les tigres ont, eux aussi, un caractère empirique qui présuppose un caractère intelligible; ils ont une conscience plus ou moins obscure et mêlée qui présuppose une « conscience pure ». Le tigre en soi est donc responsable d'être tigre : il a, lui aussi, son péché radical; les animaux, eux aussi, ont mangé là-haut du « foin défendu ». Aussi Schopenhauer finit-il par étendre la liberté intemporelle à tous les êtres. « L'homme, dit-il, ne fait jamais que ce qu'il *veut*, » à considérer sa volonté extemporelle, « et pourtant il agit toujours nécessairement », dans le temps. « La raison en est qu'il *est* déjà *ce qu'il veut*, car, de ce qu'il *est* découle naturellement tout ce qu'il *fait*. Si l'on considère ses actions *objectivement*, c'est-à-dire par le dehors, on reconnaît apodictiquement que, comme toutes celles des êtres de la nature, elles sont soumises à la loi de la causalité dans toute sa rigueur; *subjectivement*, par contre, chacun sent qu'il ne fait jamais que ce qu'il *veut*. Mais cela prouve seulement que ses actions sont l'expression pure de son essence individuelle. *C'est ce que sentirait pareillement toute créature, même la plus infime, si elle devenait capable de sentir* *. » La responsabilité et la liberté s'étendent donc à tous les êtres : le serpent s'est donné à lui-même son essence de serpent, son *esse* venimeux, d'où dérivent son *operari* et ses morsures.

* *Traité du libre arbitre*, p. 155 de la trad. fr.

bien il le crée avec une certaine essence et un certain caractère intelligible, et alors c'est lui qui est la vraie cause de mes actes; ou il le crée sans caractère intelligible, à l'état de volonté nue, et alors il faut que je réponde à son acte créateur par un acte de volonté intemporelle, par ce que Schelling appelle un « choix extemporel » bon ou mauvais; et alors comment Dieu peut-il connaître mon choix avec toutes ses conséquences temporelles, s'il n'y a pas action réciproque du créateur et de la créature, si la créature ne se retourne pas contre son créateur et ne le combat pas, ne le bat pas pour ainsi dire par un coup qui, pour être en dehors du temps, n'en est pas moins une défaite de Dieu, une passivité de Dieu? La révolte des noumènes créés contre le noumène créateur ou n'aura pas de raison, ou aura une raison; dans le premier cas, elle sera l'œuvre d'une liberté d'indifférence attribuée aux noumènes, dont chacun sera une *tabula rasa* douée du pouvoir de dessiner elle-même à son choix sur soi une figure d'ange ou de démon; dans le second cas, elle sera l'œuvre d'une *nature* intelligible, d'une *essence* donnée, et le créateur de cette nature, de cette essence, sera aussi le créateur des opérations qui en découlent nécessairement. Toutes les difficultés de la théologie subsistent donc aussi bien dans le monde extemporel que dans le monde temporel. Kant, en supprimant d'un coup le temps et l'espace, n'avance pas la question d'un seul pas. On pourrait le comparer aux astronomes qui imaginaient un ciel de cristal pour soutenir les astres et en laisser passer la lumière, et qui étaient obligés d'ajouter un second ciel de cristal au premier, un troisième au second. Toute l'évolution du monde immobilisée et cristallisée dans le septième ciel, que Kant appelle le monde intelligible, n'en perd pas pour cela un seul de ses caractères, une seule de ses antinomies, une seule de ses nécessités brutales : la vie éternelle elle-même n'est donc pas un refuge pour la liberté. Kant n'a fait que substituer à la servitude mobile et changeante du temps une servitude éternelle et immuable, une sorte de damnation de la liberté.

En effet, en nous enlevant le temps, Kant nous a précisément enlevé le seul espoir positif et pratique de délivrance ou de *progrès*. Si nous avons un caractère intelligible qui, une fois pour toutes, se fait bon ou méchant en dehors de la durée, tout notre progrès apparent ne consistera plus qu'à analyser et dérouler en ce monde sensible la synthèse du monde intelligible. Notre destinée, nous la dictons en dehors du temps, et le temps ne fait que tourner les pages du livre en les épelant sans y pouvoir changer un mot.

Aussi voyons-nous Schopenhauer déduire de la liberté intemporelle la parfaite inutilité de la morale, des préceptes et du devoir. Si

la morale fut jamais utile, c'était en dehors du temps, dans cette décision idéale proposée aux noumènes créés : — Serez-vous des loups ou des agneaux ? Serez-vous César ou serez-vous Brutus? — C'est dans la vie intemporelle que nous franchissons le Rubicon : une fois qu'il est franchi, il n'y a plus moyen de revenir en arrière. Tous les sermons des moralistes et de Kant lui-même n'y peuvent rien. Ce n'est pas, il est vrai, une *pré*destination, car il n'y a pas là d'avant ni d'après; mais c'est bien mieux : c'est une destination pure et simple, une destinée éternelle et fixe, comme les relations des *astres* dans le ciel fixe des anciens : le temps n'y peut plus rien modifier, et nous aurions beau entasser les siècles sur les siècles, nous ne changerions pas notre caractère intelligible. A moins d'admettre que, en dehors du temps, nous choisissons tout ensemble d'être méchant et bon ; nous péchons et nous nous convertissons d'un coup. Mais alors, encore une fois, à quoi sert que vous placiez dans un monde intelligible tout ce qui a lieu au sein du monde sensible, si en définitive tout s'y passe de la même manière et avec cette différence unique d'aspect : *sub specie æterni?* Doubler la chose à expliquer, vous redira Aristote, ce n'est pas l'expliquer; faire *coexister* les contradictions au lieu de les faire se *suivre*, ce n'est pas lever les contradictions ; le Sosie de l'éternité n'est pas plus clair, mais il est plus contradictoire que le Sosie du temps. Il faut donc, en dernière analyse, que vous placiez le *progrès* même dans l'*immuable*, la causalité phénoménale dans la causalité nouménale, c'est-à-dire, en définitive, des moments dans l'éternel et du temps dans l'intemporel. Nous nous croyions affranchis de la durée; elle reparaît sous une forme idéale, et de plus c'est le même *ordre* idéal, la même *nécessité* idéale. Nous regardons seulement les choses par le petit bout de la unette, où tout est tellement rapetissé qu'il semble que tout tient en un point, mais c'est encore le même univers en raccourci. Changer les dimensions de la nécessité, ce n'est pas en changer la nature. Tel est pourtant l'artifice de la théologie, et la métaphysique kantienne est la quintessence de la théologie : c'est la religion *hors* des limites de la raison; Kant est le plus sublime et le dernier des Pères de l'Église.

ALFRED FOUILLÉE.

LES SENSATIONS ET LES PERCEPTIONS

Nous ne pouvons sortir de nous-mêmes pour aller au dehors constater l'existence des objets; nous nous mettons seulement en rapport avec eux; et, de cette relation réciproque, nous ne connaissons qu'un terme, la modification subie par notre organisme, ou plutôt encore la sensation qui en résulte. Les philosophes de l'école sensualiste, par des analyses sur lesquelles nous n'avons pas à revenir, parce qu'on peut les considérer comme définitivement acquises à la science, ont démontré que les qualités que nous attribuons aux objets matériels ne sont que les qualités de nos sensations, et que les corps eux-mêmes ne sont que des groupes de sensations diversement combinées.

Entre les sensations ordinaires et celles qui composent une perception, il y a pourtant une différence importante, et que nous ne devons pas négliger dans notre analyse : c'est que les premières nous semblent subjectives, les secondes objectives. Si par exemple un clou me pique la main, c'est à moi que j'attribue la souffrance que j'éprouve; mais, lorsque je le regarde, c'est à lui que j'attribue la qualité des sensations visuelles qu'il me donne : je ne puis m'empêcher de concevoir l'ensemble de ces sensations comme la couleur et la forme même du clou.

Je ne m'attribue donc à moi-même qu'une partie des actes de mon esprit, à savoir ceux qui présentent l'apparence spéciale de la subjectivité. Tous les autres, et ce sont de beaucoup les plus nombreux, me semblent indépendants de moi, extérieurs à moi : je ne les regarde pas comme des phénomènes psychologiques, mais comme les phénomènes de la nature; ce sont eux qui constituent ce que j'appelle le monde.

Comment donc s'opère la distinction que nous établissons entre les phénomènes subjectifs et les phénomènes objectifs? Comme d'ordinaire les sensations sont dues à une cause interne et les perceptions à une cause externe, on pourrait être tenté de croire que c'est à leur

provenance que nous les reconnaissons. Mais il nous faut abandonner cette hypothèse pour deux raisons. — En premier lieu, il arrive très souvent que nos sensations sont dues et rapportées à une cause extérieure tout aussi bien que nos perceptions. Quand je me heurte violemment contre un meuble, je me rends parfaitement compte que la douleur que j'éprouve a sa cause en dehors de moi ; et pourtant je ne songe pas à rapporter ma souffrance à l'objet qui la produit, comme je lui rapporterais les sensations colorées qu'il me donne. Les sensations et les perceptions pouvant provenir également d'une cause extérieure sans cesser d'être distinctes, il va de soi que pour les distinguer nous devons avoir un autre criterium que la différence d'origine. — En second lieu, il nous est impossible de croire que cette différence d'origine puisse être immédiatement aperçue par l'esprit. Si c'était par leur provenance que je distinguais les sensations des perceptions, il faudrait supposer qu'avant même d'avoir rien senti ni perçu j'ai eu une connaissance distincte du moi et du non-moi. Mais je ne prends conscience du moi que par mes sensations ; je ne prends connaissance du non-moi que par mes perceptions. Le principe de distinction dont nous avons besoin ne doit donc être cherché que dans ces actes mêmes ; ce doit être quelque différence intrinsèque, quelque attribut caractéristique, qui nous fasse immédiatement distinguer les sensations des perceptions. Ce ne peut être leur différence d'origine qui nous prouve leur différence de nature, puisque ce sont elles qui se présentent à nous tout d'abord, et que nous ne connaissons rien que par elles : ce sera donc leur différence de nature qui nous permettra d'affirmer leur différence d'origine.

Pour dégager autant que possible de toutes circonstances accessoires et mettre mieux en évidence le véritable criterium de la distinction, allons tout de suite aux extrêmes. Prenons une sensation qui ait au plus haut point le caractère de la subjectivité, et comparons-la à une perception nettement objective. Nous chercherons ensuite si les différences observées ainsi dans un cas particulier se retrouvent également dans d'autres cas et peuvent en conséquence être regardées comme vraiment spécifiques. — J'ai la migraine, et je regarde cette page blanche couverte de lettres noires. Entre ma sensation et ma perception, ou plutôt, pour poser la question en termes moins abstraits, entre ce que je sens et ce que je perçois, il y a de nombreuses différences. La migraine que j'éprouve est quelque chose de douloureux, d'anormal, de mal localisé, d'inétendu, de simple. Au contraire, la page que je perçois ne me donne aucune émotion, agréable ni désagréable ; si je la vois distinctement, c'est que mes yeux sont en bon état et fonctionnent comme ils doivent le faire ;

je sais exactement à quelle distance elle se trouve de moi; elle occupe une certaine étendue du champ visuel; enfin les divers accidents de coloration du papier, les diverses lettres qui la couvrent lui donnent une variété d'aspects, une complexité de détails presque infinie. — Mais il n'est pas vraisemblable que toutes ces différences soient également essentielles. Sans doute il y en a quelques-unes qui peuvent se ramener à d'autres, soit qu'elles en dépendent, soit qu'elles leur soient identiques. Essayons d'opérer cette réduction, en étudiant l'une après l'autre ces diverses différences.

Les sensations ont d'ordinaire un caractère affectif bien prononcé. Un certain nombre, et malheureusement, on peut le dire, le plus grand nombre, sont fort désagréables : telles sont les sensations de mal de dents, de colique, de suffocation, de fatigue, etc.; d'autres rentrent dans la catégorie des jouissances. Au contraire, la plupart de mes perceptions me laissent indifférent. Je regarde ce livre sur ma table; je roule ce crayon entre mes doigts; j'écoute cette charrette qui passe dans la rue : ce sont là des faits que je constate, sans y prendre plaisir ni déplaisir. La première différence signalée entre les sensations et les perceptions a donc bien quelque valeur; mais elle est loin de se maintenir constamment, alors même que la distinction entre les deux catégories de phénomènes subsiste dans toute sa netteté. Certaines sensations me sont indifférentes sans cesser de me paraître subjectives : par exemple, le chatouillement produit par le frôlement d'un corps léger, les sensations que je me donne en étendant et repliant le bras, ou encore celles qui accompagnent les contractions du diaphragme et des muscles intercostaux dans l'acte de la respiration. D'autre part, la perception de certaines couleurs, de certains accords musicaux, de certains bruits, me fait éprouver un sentiment de plaisir ou de malaise bien prononcé. Cette différence est donc accessoire et ne peut déterminer la distinction. — Le fait que les sensations ont quelque chose d'accidentel, d'anormal, au lieu que les perceptions sont dues au fonctionnement régulier des organes, vaut sans doute la peine qu'on le signale. Ma tête ne me semble pas fait pour me donner la migraine, tandis que mon œil a certainement pour fonction normale de me donner des sensations visuelles. En général, les sensations accidentelles me paraissent inhérentes au moi, tandis que les sensations qui me sont données par des organes spécialement affectés à cet usage me semblent objectives. J'appelle par excellence ces organes les organes des sens, et il me semble qu'ils ont le privilège de me mettre directement en rapport avec le monde extérieur. Mais cette différence, si essentielle qu'elle paraisse, n'en est pas moins dérivée. Ce n'est pas parce que certaines sen-

sations me sont données par les organes des sens que je les déclare objectives, car ces mêmes organes, comme nous le verrons plus tard, peuvent nous donner des sensations qui présentent le caractère de la subjectivité : la sensation ne doit donc pas se distinguer de la perception par la différence des organes sentants, mais par la différence des sensations éprouvées. — La sensation de migraine n'est qu'imparfaitement localisée; la perception de ce livre l'est parfaitement. Ici, par conséquent, la différence tirée de la localisation est bien marquée. Mais il y a des sensations que je rapporte à un point déterminé du corps, comme une piqûre d'épingle, et des perceptions que je ne rapporte à aucun lieu précis, comme un coup de tonnerre. Si donc la différence signalée consiste dans la netteté plus ou moins grande avec laquelle les phénomènes sont localisés, on voit qu'elle est tout à fait insuffisante. On pourrait, il est vrai, la présenter autrement, en disant que je localise mes sensations en moi, mes perceptions hors de moi ; les unes me paraissent intérieures, les autres extérieures. Cette différence suffirait sans aucun doute, car il est certain que ce qui me paraît situé hors de moi ne peut manquer de me paraître étranger à moi, indépendant de moi. L'extériorité implique bien l'objectivité : mais alors, et par cela même, elle ne peut nous servir à l'expliquer. Si ce qui est extérieur est à plus forte raison objectif, cherchons d'abord pourquoi certaines sensations nous paraissent objectives; cela fait, nous aurons à expliquer encore comment, à ce premier caractère, vient s'ajouter celui de l'extériorité, qui le comprend et le complète. — Enfin la différence que l'on tire de la notion d'étendue me semble devoir être écartée également, parce qu'elle ne subsiste pas toujours. Il est en effet des sensations qui occupent une certaine surface ou même un certain volume de mon organisme, tandis que certaines perceptions, et notamment celles de sons, ne me semblent avoir aucun rapport avec l'étendue. — Il ne nous reste plus à examiner que la différence qui consiste dans la complexité plus ou moins grande des sensations. C'est ce caractère que nous déclarons fondamental, et que nous regardons comme le véritable criterium de l'objectivité.

I. — ANALYSE DE LA NOTION D'OBJECTIVITÉ

§ 1. *Le criterium de l'objectivité.* — Supposons, pour reprendre l'ingénieuse hypothèse de Condillac, que nous soyons comme une statue qui serait douée seulement de la faculté de sentir. Si l'on approche une rose de nos narines, nous éprouverons une sensa-

tion particulière ; cette sensation nous paraîtra ce qu'elle est en réalité, c'est-à-dire une pure modification de notre manière d'être, ou mieux encore notre manière d'être actuelle ; et l'on pourra dire qu'à ce moment nous serons devenus *odeur de rose*. Si un son pur et continu vient à frapper notre oreille, notre moi ne sera plus qu'une sensation sonore. Que notre rétine reçoive l'impression d'une surface lumineuse uniformément colorée, comme celle que nous percevrions si nous étions entourés de tous côtés par le bleu du ciel, et cette sensation de bleu, dans laquelle s'absorbera toute notre sensibilité, deviendra notre nouvel état de conscience. — Ce ne sont pas là de pures hypothèses. Dans la mesure où notre conscience peut se réduire à cet état de simplicité, nos sensations ont bien ce même caractère. Ainsi, quand nous dégustons un mets savoureux, nous ne sommes plus que saveur ; dans nos moments d'extase musicale, dans ces moments où l'on dit que nous sommes tout oreilles, il serait plus juste de dire que nous ne sommes plus que son et qu'harmonie ; quand nous éprouvons une souffrance physique très intense, comme celle que nous ressentons si nous nous laissons écraser le doigt par une porte, pendant quelques instants au moins nous ne faisons plus rien que souffrir, nous ne sommes plus rien que douleur. — Ainsi toute sensation simple, prise isolément, doit nous paraître et nous paraît en effet purement subjective.

Tel étant le caractère de chacune de nos sensations, on ne voit pas bien comment, en s'ajoutant les unes aux autres, elles arriveront à prendre le caractère de l'objectivité. Nous avons supposé tout à l'heure que nous éprouvions, l'une après l'autre, quelques sensations simples et uniformes. Mais quand bien même les sensations se succéderaient avec une rapidité extraordinaire, quand chacun de nos sens nous en donnerait un très grand nombre à la fois, quand tous nos sens fonctionneraient simultanément, qu'obtiendrions-nous de plus ? Notre état de conscience serait devenu plus compliqué ; mais ce ne serait encore qu'un état de conscience, qu'une manière d'être du moi. Les sensations auraient beau se juxtaposer et s'accumuler, elles ne seraient jamais que des sensations, que des phénomènes subjectifs ; aucune d'elles n'apporterait dans la conscience d'élément vraiment nouveau et ne viendrait nous donner tout à coup la notion d'objectivité.

Aussi n'est-ce pas ainsi que cette notion peut apparaître et apparaît en réalité. Ce qu'en fait nous appelons un objet, ce n'est pas un chaos d'odeurs, de sons, de couleurs ; c'est quelque chose de précis, de déterminé ; c'est un assemblage de qualités sensibles combinées d'une certaine manière. La perception ne doit donc pas consister

dans ce jeu fantastique de sensations que nous essayions de décrire tout à l'heure; elle ne commence qu'au moment où ces sensations se combinent dans un certain ordre et forment des composés relativement stables. Alors, dans la masse indistincte des sensations, apparaissent des groupes indépendants, doués d'une sorte d'individualité, ayant une forme propre que nous pouvons reconnaître, en un mot de véritables objets. — Voici une circonférence tracée à la craie sur le tableau noir : chacun des points de cette circonférence me donne une certaine sensation de blancheur, et chacune de ces sensations, prise à part, est subjective; mais ces sensations m'apparaissent dans un certain ordre, ordre de succession si je parcours des yeux les divers points de la circonférence, ordre de simultanéité si je l'embrasse tout entière d'un seul regard. Peu importe la manière dont je localise ce groupe de sensations : que je me le représente comme quelque chose qui serait en moi ou quelque chose d'extérieur à moi, à coup sûr c'est quelque chose, c'est un objet. Et pour constater son existence je n'ai à faire aucune induction, aucun raisonnement; je n'ai pas à interpréter mes sensations, je n'ai qu'à en avoir conscience, je n'ai qu'à sentir : l'objet n'est pas la cause inconnue à laquelle je rapporterais la sensation complexe que j'éprouve, c'est cette sensation même.

Telle est la perception, sinon dans sa forme développée et déjà scientifique, du moins dans son origine et ses éléments essentiels. Elle ne suppose l'emploi d'aucune faculté intellectuelle, elle n'exige aucun travail d'esprit, elle nous est donnée toute faite. Et il nous est impossible de nous représenter autrement ses origines. L'enfant en effet commence à percevoir avant d'être capable de raisonner; chez lui la perception est nécessairement antérieure au raisonnement. Que serait-ce en effet qu'un raisonnement qui ne pourrait s'appuyer sur aucune donnée sensible, c'est-à-dire sur aucun fait? D'ailleurs, considérons la perception non pas même chez l'enfant, où l'on aura toujours la ressource de dire que l'intelligence existe au moins à l'état de virtualité, mais chez les jeunes animaux, chez les êtres qui sont placés au dernier degré de la série animale : il est incontestable qu'eux aussi ils perçoivent et sentent; que tantôt ils éprouvent des sensations de bien-être ou de souffrance, et tantôt entrenen relation avec les objets extérieurs au moyen de leurs sens rudit mentaires. Ils distinguent donc leurs sensations de leurs perceptions. Mais leur prêterons-nous la faculté d'analyse du psychologue qui compare l'une à l'autre les deux notions abstraites de sensation et de perception? Leur attribuerons-nous les raisonnements subtils du métaphysicien qui se tourmente pour savoir comment le Moi peut

sortir de lui-même et aller poser en dehors de lui le Non-Moi? De telles théories pouvaient paraître spécieuses quand les philosophes n'étudiaient la perception que dans l'esprit de l'homme, et surtout en eux-mêmes, c'est-à-dire dans leur esprit de philosophes. Leur invraisemblance devient évidente, sitôt que l'on fait un peu de psychologie comparée. Au contraire, nous croyons que notre théorie, qui élimine du fait primitif de la perception tout raisonnement et toute opération intellectuelle, peut être étendue sans inconvénient à tous les êtres doués de la faculté de percevoir. Je ne dis pas qu'elle soit parfaitement simple et claire ; car il est difficile de substituer une théorie quelconque à des systèmes auxquels on reproche leur subtilité sans tomber soi-même dans ce défaut ; mais je dis qu'elle réduit la perception même à un fait parfaitement simple et clair, car elle revient à dire que la notion d'objectivité apparaît en nous, que la perception se produit par le seul fait qu'un groupe déterminé de sensations apparaît dans la conscience. — Resterait, il est vrai, à expliquer comment ces groupes peuvent se former. Leur formation dépend sans doute de conditions très nombreuses et souvent difficiles à déterminer. Un enfant par exemple, ayant les yeux ouverts et immobiles, voit un flambeau qui brille près de son berceau. Pour expliquer ce simple fait de perception, il serait nécessaire d'énumérer toutes les conditions qui le rendent possible : il faut que le flambeau envoie sa lumière jusque sur la rétine de l'enfant ; il faut que les différents points de cette rétine soient doués d'une sensibilité propre et indépendante ; il faut que chacun de ces points, grâce à la structure particulière de l'œil, soit éclairé par un point correspondant de la flamme, et par celui-là seul. C'est en vertu de toutes ces conditions, dont on pourrait prolonger indéfiniment la liste, que pourra apparaître dans la conscience de l'enfant ce groupe de sensations bien défini qui forme la perception d'un flambeau. Mais toutes ces conditions, l'enfant n'a pas besoin de les connaître pour percevoir : par le seul fait qu'il est organisé comme il l'est et que cette flamme est là, il la perçoit. Il n'a rien à s'expliquer, aucun raisonnement à faire ; il n'a pas besoin de réfléchir sur les sensations qu'il éprouve et d'en tirer par induction l'affirmation de l'objet ; ses sensations se sont ordonnées et combinées spontanément en forme d'objet ; l'objet est entré de lui-même dans sa conscience. — Plus tard, l'enfant pourra développer ces perceptions rudimentaires et en faire de véritables connaissances scientifiques ; il palpera les objets pour se mieux rendre compte de leur forme ; il les approchera et les éloignera de lui pour mieux apprécier leur grandeur. Par un grand nombre d'expérimentations de ce genre, il arrivera à se

reconnaître parfaitement dans ses propres sensations, à les localiser dans l'étendue, à bien isoler ces groupes qui se présentaient d'abord à lui confusément, à les compléter par des sensations nouvelles. Il saura distinguer l'apparence des choses de leur réalité, c'est-à-dire la perception incomplète et provisoire de la perception développée et définitive. Mais cette perception réfléchie n'aura été rendue possible que grâce aux perceptions spontanées qui l'auront précédée ; jamais l'enfant n'aurait cherché à mieux se rendre compte des objets, si les objets ne lui avaient pas été donnés tout d'abord, comme la matière de ses connaissances futures.

§ 2. *Discussion.* — Nous n'avons fait jusqu'ici qu'exposer notre théorie sans en donner de véritable preuve. Toutefois, avant d'aborder la démonstration directe de notre thèse, il convient d'écarter quelques objections qui ne manqueraient pas de se présenter à l'esprit d'un lecteur accoutumé à une autre explication.

On pourra se demander d'abord s'il suffit vraiment, pour expliquer la distinction que nous établissons entre les sensations et les perceptions, de faire remarquer que les unes sont simples et les autres complexes. Cette différence suffirait bien pour nous empêcher de les confondre l'une avec l'autre, pour nous obliger à les considérer comme deux manières de sentir différentes. Mais en fait nous allons plus loin ; nous ne nous contentons pas d'en faire deux catégories distinctes : nous déclarons que les unes font partie de notre propre manière d'être, que les autres nous sont complètement étrangères ; nous attribuons les unes au moi, les autres au non-moi. C'est là qu'est la difficulté véritable ; or c'est ce qui ne semble nullement expliqué. Que les sensations soient simples et les perceptions complexes, on l'accorde. Mais pourquoi ce qui est simple paraîtrait-il subjectif, ce qui est complexe objectif? Pourquoi le moi s'attribuerait-il à lui-même les sensations lorsqu'elles se présentent isolément, et les rejetterait-il en dehors de lui quand elles se présentent par groupes?

Cherchons d'abord pourquoi le moi s'attribue à lui-même les sensations simples. La chose ne me semble pas difficile à comprendre ; et même, pour trouver qu'il y ait là quoi que ce soit à expliquer, il faut se torturer l'esprit à plaisir. Si le long usage des discussions philosophiques ne nous avait pas habitués à réaliser des abstractions, la difficulté n'existerait pas pour nous. Par abstraction, on sépare le moi de la sensation, et l'on oublie si bien leur union originelle, que l'on se trouve ensuite fort embarrassé pour les réunir de nouveau. Mais qu'est-ce que ce Moi, dont on fait une sorte d'entité

métaphysique? C'est moi-même. Votre moi, c'est vous; le moi de ce chien, c'est lui. Que sont maintenant ces sensations, que l'on s'est habitué à considérer à part, comme des phénomènes indépendants de moi, comme quelque chose d'extérieur qui viendrait se présenter à moi par accident, et que j'hésiterais à m'attribuer ou non? Ce ne sont que mes manières d'être. Il n'y a donc pas à se demander pourquoi les sensations simples me paraissent subjectives. Quand j'ai conscience de souffrir, ce n'est pas que je rapporte à l'idée du moi l'idée de souffrance, ou que mon moi s'attribue cette souffrance : c'est tout simplement que je souffre. Il n'y a là aucun problème à résoudre, mais un simple fait à constater.

Maintenant, pourquoi les sensations complexes me semblent-elles objectives? A cette nouvelle question, je suis obligé de faire encore une réponse tout à fait naïve, comme il arrive quand on nous pose un problème qui n'en est pas un. — Si un enfant, voyant une vache dans un pré, vous demande ce que c'est que ce gros animal qui a des cornes, vous lui direz que c'est une vache; mais, s'il insiste et vous demande pourquoi c'est une vache, que lui répondrez-vous? Que cet animal est une vache parce qu'on l'appelle ainsi; ou bien encore que c'est une vache parce qu'il a des cornes. Les deux réponses n'ont pas grand sens ; mais je vous mets au défi d'en trouver de plus raisonnables. — Je répondrai à peu près de même à la question qui m'est posée. Pourquoi une sensation complexe me paraît-elle être un objet? Parce que ce que j'entends par un objet, c'est justement une sensation complexe. Vous m'accordez que les objets sont bien ce que je vous dis : il n'y a donc plus à me demander pourquoi ce que je vous dis serait un objet. Les deux notions d'objet et de sensation complexe étant identiques, il va de soi que ce qui est l'un est l'autre.

Peut-être, il est vrai, dans mon analyse de l'objet, ai-je oublié quelque caractère essentiel, en sorte que la définition que j'en ai donnée n'est pas réciproque. Le mot d'objet ne me suggère-t-il pas, outre l'idée des différentes parties qui composent le tout, l'idée que ce tout est étranger à moi, ou, pour employer le langage reçu, l'idée de non-moi? Et cette idée de non-moi, que j'ai négligée dans mon analyse, n'est-elle pas justement ce qu'il y a d'essentiel dans la notion d'objectivité? Le problème, ainsi posé, peut se discuter, parce qu'il ne porte plus sur des mots, mais sur des faits; et il vaut la peine d'être examiné avec attention, car il se posera de même à tout psychologue qui abordera l'étude de la perception extérieure. — L'idée d'objet est-elle identique à celle de non-moi? ou bien, en d'autres termes, ne puis-je concevoir et connaître un objet sans le distinguer de

moi-même? Au premier abord, nous sommes tentés de l'affirmer. La métaphysique allemande nous a si bien accoutumés à opposer l'une à l'autre ces deux idées de moi et de non-moi, de subjectif et d'objectif, qu'il nous est difficile de ne pas les regarder comme corrélatives. Mais un esprit qui ne serait pas habitué aux discussions philosophiques n'éprouverait pas la même difficulté à les concevoir séparément; et nous-mêmes, dans la pratique de la vie, dans les moments où nous ne faisons pas de philosophie, nous nous occupons à chaque instant des objets que nous percevons sans songer le moins du monde à les opposer à notre moi. Ce qui est essentiel à la perception, ce n'est pas que je distingue les objets de moi, mais que je les distingue les uns des autres. Sans doute, pour connaître exactement une chose, il est nécessaire que je ne la confonde pas avec moi-même; mais cela ne veut pas dire que je ne puisse en prendre connaissance sans l'avoir au préalable distinguée de moi. Supposez que je n'aie jamais pensé à moi-même, que je n'aie jamais réfléchi à ma propre existence : je n'en serai pas moins capable d'affirmer qu'il y a là une table, à côté un fauteuil, plus loin une bibliothèque; et je ne vois pas en quoi cette élimination de l'idée du moi altérerait la notion que je me forme de ces objets. Les deux idées de moi et d'objet me semblent donc suffisamment indépendantes pour pouvoir être conçues à part et acquises à des moments différents. — Si, comme certains philosophes, nous plaçons la conscience de soi ou le moi à l'origine même de la connaissance; si nous faisons de ce moi une sorte de philosophe idéaliste, préoccupé de savoir si le monde entier ne serait pas un simple jeu de son imagination, alors il est certain que l'idée d'objet ne se présentera à nous que par opposition à l'idée de moi; et, pour nous expliquer la perception, nous devrons dire que le moi, persuadé d'abord qu'il est tout, a besoin de revenir sur cette illusion et de poser en face de lui un non-moi pour acquérir la notion d'objet. — Mais ce sont là des idées de fantaisie. En fait, les choses se passent bien différemment. L'idée du moi est si peu nécessaire à la perception, qu'elle apparaît en nous longtemps après que nous avons commencé à percevoir. L'enfant cherche d'abord à se rendre compte de ce qui se passe autour de lui, à prendre connaissance des objets; ce n'est que plus tard qu'il arrive à se prendre lui-même comme objet de connaissance, à se donner le nom propre dont chacun le désigne, et enfin à s'appeler Moi Sans doute, avant de se dire Moi, il était déjà Lui. Mais alors il n'était lui que pour les autres; c'était bien une petite personne, mais qui n'avait encore aucune notion distincte de sa propre personnalité, et qui par conséquent ne songeait nullement à la distinguer des

objets. Quand il éprouvait des sensations simples, comme les douleurs de la dentition, c'était bien lui qui souffrait; quand il éprouvait des sensations complexes, comme celles d'un hochet qu'il palpait avec sa bouche ou d'un corps brillant qui frappait sa vue, c'était bien un objet qu'il percevait. La sensation et la perception existaient donc déjà en lui, avec leurs caractères de subjectivité et d'objectivité bien déterminés; et pourtant il n'avait aucune idée d'un moi à qui il pût attribuer les unes et refuser d'attribuer les autres. Ce qu'il y a d'essentiel dans la notion d'objet, ce n'est donc nullement l'idée de non-moi.

On pourra trouver encore que, dans la définition que nous avons donnée de l'objectivité, nous avons négligé un élément très important, à savoir l'extériorité. Lorsque nous nous représentons un objet, nous le concevons non seulement comme *indépendant* de nous, mais encore comme situé *en dehors* de nous; et cette idée d'extériorité lui est si bien inhérente, que, lorsque nous venons à prononcer le mot d'*objets*, il nous est presque impossible de ne pas lui ajouter l'épithète d'*extérieurs*. — Je reconnais parfaitement la force de cette association; mais je ne la crois pas irrésistible. Il nous serait possible d'imaginer un système de connaissances, c'est-à-dire un monde, d'où l'idée d'espace serait absolument exclue. Alors même que nous nous représenterions tous les objets comme intérieurs, ils n'en seraient pas moins pour nous des objets. L'idée d'extériorité complète bien l'idée d'objectivité, et c'est pour cela que nous nous réservons d'en faire un examen spécial à la fin de cette étude; mais elle ne la constitue pas, elle ne lui est pas essentielle; il nous est donc loisible de ne pas la faire entrer dans notre définition.

Peut-être enfin sera-t-on tenté de nous reprocher de n'avoir pas établi, entre les phénomènes subjectifs et les phénomènes objectifs, une distinction suffisamment nette. Les sensations, avons-nous dit, nous paraissent subjectives quand elles sont simples, et objectives quand elles sont complexes. Cela peut suffire à la rigueur pour distinguer les unes des autres les sensations tout à fait simples et les sensations tout à fait complexes. Mais il peut y avoir un nombre infini de degrés dans la complexité des sensations. Dès lors, comment nous y prendrons-nous pour distinguer les unes des autres les sensations intermédiaires? A quel degré précis de complexité les sensations nous paraîtront-elles objectives? Quelle est la simplicité requise pour que nous soyons en droit de nous les attribuer? — A cette critique nous répondrons que le défaut signalé n'est pas dans notre théorie de la connaissance, mais dans la connaissance même. Nous n'avons pas prétendu donner un criterium certain de percep-

tion, mais indiquer celui dont en fait nous nous servons. C'est justement au cas où le criterium indiqué eût été trop net qu'on aurait pu suspecter la justesse de notre théorie, car alors on ne se serait plus expliqué les incertitudes réelles de la connaissance. — Entrons dans le détail des faits : nous verrons notre esprit s'attribuer sans hésitation les sensations très simples, affirmer résolument l'objectivité des sensations très complexes, rester indécis devant les sensations moyennes. Notre principe se trouvera donc pleinement confirmé par la facilité avec laquelle il expliquera, non seulement les certitudes, mais encore les hésitations, les doutes et les erreurs de l'esprit.

§ 3. *Sensations subjectives.* — L'étude des sensations subjectives n'a pas toujours occupé dans la philosophie la place qu'elle mérite. On a souvent réuni l'ensemble de ces sensations sous le nom de sens intime, comme si elles avaient autant d'analogie entre elles qu'en ont ensemble les sensations de l'ouïe ou celles de la vue. Les psychologues contemporains leur accordent plus de valeur; mais ils n'en parlent d'ordinaire qu'incidemment. Il serait à désirer qu'on les analysât à part et que quelqu'un en fît une véritable monographie. Elles sont en effet d'une variété extraordinaire. — Comme exemple de ce genre de sensations, je citerai les sensations de tranchées, de névralgie, de suffocation, de faim, de soif, de somnolence; celles qui accompagnent la rougeur ou la pâleur; celles que produit la fatigue etc. Toutes les sensations de ce genre, étant fort peu différenciées, nous paraissent subjectives.

Dans la liste des phénomènes subjectifs, il faut faire entrer aussi les sentiments et les passions. — Parmi ces nouveaux phénomènes, il en est qui ressemblent tant aux sensations, qu'il vaudrait mieux n'en pas faire une classe à part : tels sont le plaisir et la douleur physiques. Ce n'est en effet que par abstraction que l'on peut distinguer d'une sensation le plaisir ou la douleur qu'elle nous donne. Si par exemple un panaris me fait souffrir, la douleur que j'éprouve n'est pas quelque chose qui viendrait s'ajouter à ma sensation; c'est cette sensation même. A quelque moment que je m'observe, je ne puis trouver en moi de pur plaisir ou de pure douleur : toujours ces sentiments se déterminent et se résolvent dans quelque sensation ordinaire. — D'autres sentiments, tels que ceux de la joie et de la tristesse, se distinguent réellement de la sensation, en ce qu'ils renferment, outre l'élément sensible proprement dit, un élément purement idéal. Qu'est-ce par exemple que la tristesse? Un ensemble de sensations physiques (oppression dans la poitrine, suffocation, serrement de cœur, besoin de pleurer, etc.), unies à de pures idées

(représentation de l'accident qui nous afflige, souvenirs du passé, prévision de maux futurs, etc.). De même, dans la peur, dans la colère et dans toutes les passions, on reconnaîtrait facilement un élément sensible et un élément idéal. Selon la nature de chaque individu et les circonstances, l'un ou l'autre élément domine. Chez les individus de tempérament impressionnable, l'élément sensible est prépondérant; au contraire, les personnes de tempérament froid et réfléchi se contentent de repasser dans leur esprit toutes les raisons qu'elles ont d'être heureuses ou malheureuses, et se formulent leur douleur ou leur joie plutôt qu'elles ne la ressentent : les sentiments des femmes rentrent plutôt dans la première catégorie, et ceux des hommes dans la seconde. Un sentiment très intense se rapproche plutôt de la sensation; un sentiment faible est plus intellectuel et pour ainsi dire plus théorique. Mais, dans tous les cas, ces phénomènes ont le caractère de la subjectivité.

De toutes les sensations que nous pouvons nous attribuer, la plus subjective peut-être, celle qui nous donne le mieux conscience de notre personnalité, c'est l'effort musculaire. — On a voulu lui accorder en outre une valeur de perception, comme si c'était par elle que nous prenions le plus nettement connaissance de la réalité extérieure. Lorsque je fais un effort, semble-t-il, je prends à la fois conscience de moi et de ce qui n'est pas moi : je connais ma puissance par rapport à la résistance que je rencontre, et cette résistance par rapport à la puissance que je déploie; de sorte que, si cette analyse était exacte, les sensations d'effort musculaire auraient le privilège de nous paraître subjectives et objectives à la fois. — Mais cette théorie repose plutôt sur des considérations logiques que sur l'observation exacte des faits. Il est certain que les efforts musculaires que nous accomplissons nous donnent à la fois les deux notions de puissance et de résistance; mais l'erreur est de croire que ces deux notions puissent être tirées d'une sensation unique. En réalité, chacune d'elles nous est donnée par une sensation propre. — Je serre vigoureusement entre mes doigts le rebord de cette table. J'ai conscience à la fois de déployer une certaine puissance et de rencontrer une certaine résistance; mais l'idée de puissance m'est spécialement donnée par la sensation d'effort musculaire qui a son siège dans l'avant-bras, et l'idée de résistance par les sensations tactiles qui ont leur siège dans les doigts. De même, si je soulève sur mes épaules un lourd fardeau, j'apprécierai ma puissance à une sensation d'effort musculaire dans les reins, et la résistance rencontrée à une sensation d'écrasement dans les épaules. Isolée, la conscience que j'ai de mon effort musculaire ne me donnerait pas plus la notion de

résistance que ne le fait la simple sensation de courbature. — Les deux notions d'objectivité et de subjectivité me sont donc données par des sensations réellement différentes. Ce qui peut me faire croire que ces deux sensations n'en font qu'une, c'est que dans la plupart des cas elles sont simultanées et même proportionnelles l'une à l'autre. D'ordinaire en effet, quand je fais un effort contre un objet, il exerce une certaine pression sur ma peau, et cette pression est d'autant plus forte que la tension de mes muscles est plus énergique. Mais cette corrélation ne se maintient pas toujours : si je pousse un objet de faible masse, à l'instant où il me cède, la résistance devient tout à coup moindre que la puissance. Ces deux notions peuvent même être séparées complètement. Quand j'étale ma main sur cette table et pose un livre au dessus, j'éprouve une sensation de pression qui n'est accompagnée d'aucune sensation d'effort. Si je lance mon poing dans le vide, ou si je contracte à la fois les muscles antagonistes du bras, j'éprouve une sensation d'effort très énergique, qui me donne très clairement la notion de puissance, sans être pourtant accompagnée d'aucune sensation de résistance. — On voit par ces divers exemples, notamment par le dernier, que la sensation d'effort musculaire, considérée en elle-même, nous paraît uniquement subjective.

§ 4. *Sensations objectives.* — Les sensations que nous donnent le toucher, l'ouïe et la vue sont si complexes, si bien différenciées, qu'elles ont au plus haut point le caractère de l'objectivité. — Lorsque je palpe un objet, j'en explore toute la surface, je moule ma main sur lui, je le presse, je le soupèse, et j'unis ainsi en un seul groupe un très grand nombre de sensations diverses, simultanément ou successivement reçues. De plus, en même temps que je palpe cet objet, j'en imagine la forme visible : car il est à remarquer que d'ordinaire nous ne nous servons de notre toucher que comme d'une indication pour la vue, et que notre imagination transpose immédiatement en forme visible la forme tangible des objets. De là une nouvelle série de sensations qui viennent s'ajouter au groupe déjà formé. — Quand j'écoute une symphonie, j'entends à la fois des notes données par un grand nombre d'instruments; et chacune de ces notes, ayant un timbre spécial, doit être regardée comme un véritable concert de notes harmoniques. Il ne faudrait pas, il est vrai, exagérer cette complexité des perceptions auditives : étant donnée la structure relativement simple de l'organe de l'ouïe, il n'est pas vraisemblable que je puisse entendre de chaque oreille un bien grand nombre de sons à la fois; il est plus probable que, de toutes ces vibrations so-

nores qui ébranlent à la fois mon oreille, je ne perçois qu'une résultante, ou même, si l'on veut, que quelques résultantes. L'analyse des sons doit se faire moins par l'oreille même que par l'imagination; c'est-à-dire que les sons simples, que je crois percevoir distinctement tous à la fois, doivent être imaginés pour expliquer le son total, plutôt qu'ils ne sont réellement perçus. L'expérience m'ayant appris que tel accord est dû à telles notes, tel timbre à telles harmoniques, tel effet d'harmonie à telle combinaison d'instruments, sitôt que je perçois le son résultant, je le décompose en plusieurs sensations imaginaires; et je crois percevoir réellement chacune d'elles, comme le peintre exercé qui examine un paysage croit distinguer, dans la nuance verte des arbres, le jaune et le bleu avec lesquel il sait qu'on pourrait l'obtenir. — Que l'on réfléchisse enfin au nombre presque indéfini de sensations bien distinctes qui peuvent affecter à la fois notre rétine, lorsque par exemple nous regardons une fleur, un arbuste, un paysage, et l'on s'expliquera que les sensations visuelles nous paraissent plus objectives que tout autres. Ce sont en outre celles qui sont le moins mêlées de sensations subjectives. Quand je palpe un objet, j'en reçois une impression de chaleur ou de froid; j'ai conscience des efforts musculaires que je fais pour le soulever. de la contraction de mes doigts, etc. Quand j'écoute un son musical, en même temps que je le perçois, j'éprouve une légère sensation d'ébranlement ou de chatouillement dans l'oreille, de jouissance ou de crispation nerveuse. Mais, quand je regarde une objet placé à une distance telle que mon œil n'ait pas d'effort d'accommodation à faire pour le voir distinctement, assez peu étendu pour que je puisse l'embrasser d'une seule intuition, toute sensation subjective qui pourrait me rappeler au sentiment de moi-même est supprimée. Aussi les sensations complexes que j'éprouve ont-elles un caractère d'objectivité complète : ce sont des perceptions pures. Je n'ai même pas conscience de voir cet objet : j'oublie complètement qu'il n'est qu'une *vision*, et je le prends pour une substance qui existerait par elle-même alors même que je ne la percevrais pas, pour une réalité concrète, solide, indépendante, pour une chose en soi. — Quand je ferme les yeux, il me semble que le monde extérieur s'évanouit; je puis douter jusqu'à un certain point du témoignage de mes sens, et je commence à trouver quelque vraisemblance aux raisonnements des idéalistes. Si je les ouvre de nouveau, le monde renaît pour moi; mes doutes disparaissent brusquement pour faire place à une conviction absolue; et le réalisme s'impose à moi avec une force irrésistible.

§ 5. *Sensations indécises*. — Les sensations que nous avons étu-

diées jusqu'ici, étant tout à fait simples ou tout à fait complexes, étaient réparties sans aucune espèce d'hésitation dans les deux catégories de l'objectif et du subjectif. Nous allons maintenant en étudier d'autres qui par leur complexité tiennent le milieu entre les premières et les secondes, et dont le caractère est indécis. A quelle classe les attribuons-nous? Cela dépend des circonstances, et aussi de nos habitudes d'esprit : elles sont en quelque sorte dans un état d'équilibre instable, et la moindre cause peut les entraîner d'un côté ou de l'autre. — Ces sensations indécises sont de beaucoup les plus intéressantes à étudier, parce qu'elles nous montrent mieux que toute autre comment se détermine la notion d'objectivité : nous la surprenons sur le fait, au moment même où elle se forme, dans ce qu'on pourrait appeler son état de genèse.

Je rangerai dans cette catégorie toutes les sensations de goût et d'odorat. — Les sensations d'odeur sont absolument simples. Quand un corps odorant s'approche de mes narines, l'organe de l'odorat est impressionné dans toutes ses parties et pour ainsi dire en bloc. Il est possible que, parmi les particules odorantes qui entrent dans mes narines, entraînées par l'air que j'aspire, il y en ait de diverses natures, qui me donneraient à la fois plusieurs sensations différentes si j'avais le pouvoir de les distinguer l'une de l'autre. Mais l'odorat n'a pas cette faculté d'analyse. Des impressions diverses qu'il reçoit, il ne perçoit guère que la résultante. C'est à peine si nous pouvons décomposer les sensations d'odeur par ce procédé d'analyse imaginaire dont nous avons déjà donné des exemples à propos de l'ouïe et de la vue. Ainsi, quand nous entrons dans un laboratoire de chimie ou dans une boutique de fruitier, nous pouvons à la rigueur analyser l'odeur complexe qui est diffuse dans la salle, et reconnaître, en portant successivement notre attention sur chacune d'elles, les odeurs particulières qui la composent; et cela encore, à la condition qu'elles nous soient déjà familières. Quand nous entrons dans une pièce où un bouquet de fleurs commence à se faner, nous distinguons assez bien, dans l'odeur fade que nous sentons, le parfum balsamique des fleurs uni à la senteur vireuse et nauséabonde des matières végétales en putréfaction. Mais, en somme, ces sensations sont toujours très simples, et je devrais les regarder comme subjectives, si d'ordinaire elles n'étaient accompagnées de sensations visuelles et tactiles, qui leur communiquent par association leur caractère d'objectivité. Ce qui me porte à le croire, c'est que les odeurs me paraissent bien plus objectives quand j'ai sous les yeux l'objet dont elles émanent : si j'ignore leur provenance, je serai bien plus disposé à les regarder comme de simples modifications de

ma sensibilité. — Il en est de même des sensations de goût. Elles sont, il est vrai, mieux différenciées et plus complexes que les précédentes, car les diverses parties de la langue ne sont pas sensibles aux mêmes saveurs; de plus, le sens du goût est d'ordinaire plus exercé que l'odorat, ayant plus de valeur comme instrument de connaissance : chez le dégustateur par exemple, le procédé d'analyse imaginaire atteint une délicatesse très grande. Ces sensations n'en restent pas moins assez vagues et assez simples, et nous paraîtraient sans doute subjectives, si elles n'étaient associées à toutes les sensations tactiles qui accompagnent la dégustation. — En somme, les odeurs et les saveurs occupent une place intermédiaire entre les sensations et les perceptions : dans la pratique, nous les regardons plutôt comme objectives; mais il nous est facile, par un simple effort de réflexion, de leur enlever ce caractère et de nous les représenter comme de simples sensations.

J'attribuerai ce même caractère d'indécision aux sensations dites subjectives du toucher, de l'ouïe et de la vue. Dans certains cas, les organes de nos sens sont modifiés par des causes tout intérieures, ou excités par des agents d'une autre nature que ceux qui font d'ordinaire impression sur eux. — Ainsi une simple démangeaison pourra faire l'effet d'un frôlement ou d'une piqûre. — Nous pouvons faire bourdonner ou claquer nos oreilles par un effort musculaire particulier. S'il pénètre de l'eau dans le conduit auditif, nous éprouvons une sensation caractéristique bien connue des nageurs, et pendant quelque temps tous les bruits que nous entendons nous font moins l'effet de bruits extérieurs que de tintements d'oreilles. Les obstructions de la trompe d'Eustache, les perforations du tympan sont encore accompagnées de sensations spéciales. — Une pression mécanique exercée sur la rétine, une excitation électrique du nerf optique ou du cerveau lui-même nous fera voir ces lueurs vagues ou ces brusques éclairs, auxquels on a donné le nom de phosphènes. Les phénomènes qui s'accomplissent à l'intérieur même de l'œil nous donneront un grand nombre de perceptions dites entoptiques. — Quel caractère attribuerons-nous à ces sensations? Nous avons une tendance à les regarder comme subjectives, parce qu'elles sont moins complexes que les perceptions ordinaires, et parce que nous savons par expérience qu'elles sont dues à des causes internes ou anormales; mais d'autre part, comparées aux sensations absolument subjectives, elles ont une complexité plus grande qui tendrait à leur faire donner le caractère de l'objectivité. De sorte que nous leur attribuons une nature intermédiaire; nous leur accor-

dons l'apparence de l'objectivité, tout en reconnaissant que ce n'est qu'une apparence.

Il faut en dire autant des représentations mentales, par lesquelles nous faisons reparaître dans notre conscience l'image des phénomènes autrefois perçus. Ces représentations sont à peu près de même nature que les perceptions mêmes; seulement les sensations dont elles se composent sont moins intenses, et surtout beaucoup moins complexes. En effet, lorsque, après avoir perçu un objet, nous l'imaginons, beaucoup des détails de l'objet ne se retrouvent pas dans l'image. Que je regarde un objet quelconque, cette page par exemple, et puis que j'essaye, en fermant les yeux, de me la représenter : autant ma perception était complexe, autant ma conception est vague et pauvre de détails; c'est à peine si je me représente une surface blanche où çà et là flottent quelques points noirs. Il en serait de même pour une image tactile ou auditive, comparée aux perceptions qu'elle est censée reproduire. Cette simplicité des images nous les fait paraître subjectives quand nous les comparons à de vrais objets; mais elle n'est pas assez grande pour leur donner un caractère de subjectivité absolue, et elles nous sembleront plutôt objectives quand nous les comparerons à de vraies sensations.

Au lieu de considérer, comme nous venons de le faire, des états de conscience d'une complexité moyenne et de montrer que dans ce cas nous pouvons les ranger presque à volonté dans l'une ou l'autre catégorie, nous pouvons maintenant considérer des sensations très simples que nous compliquerons peu à peu, ou des perceptions très complexes que nous irons en simplifiant : nous les verrons alors perdre insensiblement leur apparence primitive, devenir un instant indécises, et enfin affecter nettement l'apparence opposée. — Une épingle, à demi enfoncée dans une pelote de laine, et sur laquelle j'appuie légèrement la paume de la main, me donne une sensation simple et de caractère subjectif; deux épingles me donneront une double sensation qui commencera à ressembler à une perception; que l'on place maintenant sur la pelote trois épingles en triangle, quatre en carré, six en hexagone, une trentaine en cercle, et mes sensations, prenant forme peu à peu, formant un tout de plus en plus complexe, finiront par ne plus se présenter à moi comme des sensations tactiles, mais comme la forme même d'un objet tangible. Quand un objet est teint d'une couleur uniforme, et que la surface en est unie, je puis me représenter assez bien sa couleur comme une simple sensation colorée; plus ses couleurs seront différenciées, trancheront les unes sur les autres, et seront nuancées par les accidents de la surface, moins il me sera facile de leur conser-

ver ce caractère de subjectivité. Quand j'ai le regard perdu dans le bleu du ciel, je puis me dire que j'éprouve une sensation de bleu; qu'un nuage de forme nette et complexe vienne à passer dans le champ visuel, et ma sensation se changera brusquement en perception. — Prenons enfin un exemple dans les sensations auditives. En me promenant dans une forêt, j'entends sans l'écouter le son vague et confus du vent qui passe sous la voûte des arbres. Ce n'est encore qu'une sensation sonore. Elle ne suffit pas à porter ma pensée sur quelque chose d'extérieur; elle entre dans ma rêverie sans la troubler, et ne me fait pas perdre conscience de moi-même. Mais que dans cette rumeur indistincte un chant d'oiseau vienne à retentir : ces notes claires, éclatantes, nettement frappées, se détacheront aussitôt de l'ensemble. Ce ne seront plus de simples sensations sonores; ce ne seront même plus des images. Ce chant que je viens d'entendre, je ne puis le fondre dans l'ensemble de mes sensations, je suis sûr de ne pas l'avoir rêvé; c'est bien quelque chose de réel en soi, d'étranger à moi; c'est un tout distinct et indépendant : c'est un véritable objet de perception.

Pour constater maintenant le passage de l'objectivité à la subjectivité, nous n'aurions qu'à répéter les mêmes expériences en sens inverse, en commençant par les sensations les plus complexes pour finir par les sensations les plus simples. — En général, on remarquera que, lorsque les organes des sens sont trop faiblement excités, les diverses sensations que chacun d'eux nous donne, étant toutes réduites à leur minimum, ne peuvent plus être facilement distinguées : nous ne percevrons pas nettement un tableau éclairé par une lumière trop peu intense, un son trop faible ou trop lointain, un objet tangible sur lequel nous ne ferions qu'appuyer à peine la main. De plus, toutes les fibres nerveuses n'étant pas également sensibles, une diminution progressive de l'excitation extérieure fera disparaître successivement certaines couleurs, certains sons, certaines impressions tactiles : de sorte que notre perception deviendra beaucoup moins complexe et nous paraîtra moins objective. Le même effet peut être produit par une cause toute contraire, c'est-à-dire par un accroissement progressif de l'excitation; on peut même remarquer que dans ce cas la subjectivité de nos sensations est encore mieux caractérisée. Si par exemple ma main s'appuie trop fortement sur un objet, si je regarde un corps éclairé par une lumière trop vive, si mon oreille est ébranlée par un son trop intense, les différentes fibres nerveuses qui me servent à percevoir, atteignant toutes ensemble leur maximum d'excitation, me donnent des sensations presque identiques, que je ne peux plus distinguer l'une

de l'autre : l'organe, brutalement ébranlé dans toutes ses parties, ne me donne plus qu'une sensation résultante, qui par sa simplicité me paraît subjective. En sorte, comme on le voit, que le champ de la perception distincte est compris entre un minimum et un maximum d'excitation. — Cette observation nous met en état de résoudre assez facilement une question de psychologie fort délicate, celle des rapports de la perception et de la sensation. Est-il vrai de dire qu'elles sont en raison inverse l'une de l'autre, c'est-à-dire que la perception est d'autant plus nette que les sensations qui l'accompagnent sont moins intenses? Je ne puis adopter cette théorie, car il m'est impossible de comprendre en quoi l'intensité de nos sensations pourrait nous empêcher de percevoir. Plus ces sensations seront intenses, plus notre perception sera vive et distincte. Quand bien même cette intensité s'exagérerait au point de devenir douloureuse, ma perception deviendra douloureuse, mais ce sera toujours une perception. Cette douleur que j'éprouve pourra être un motif qui me déterminera à me boucher les oreilles, à fermer les yeux, à écarter la main; mais elle n'altérera en rien ma perception même. On dira peut-être que des sensations faibles me laissent libre de m'occuper de ce qui se passe en dehors de moi, tandis qu'une sensation très intense rappelle de force mon attention sur ce qui se passe en moi-même. Mais cette explication n'est qu'un cercle vicieux, car elle suppose justement ce qui est en question, à savoir qu'une sensation intense doit nous paraître subjective. — Toute la confusion vient de ce que l'on parle de l'intensité de la sensation, au lieu de parler de l'intensité de l'excitation. Rectifiez ainsi la formule, et tout est expliqué. On a raison de dire que la perception est moins nette quand l'excitation est trop forte; mais, si la force de l'impression nous empêche d'aussi bien percevoir, ce n'est pas parce qu'elle augmente l'intensité de nos sensations, c'est parce qu'elle diminue leur nombre et leur variété. — J'admettrai pourtant la formule donnée plus haut, à savoir que « la perception est d'autant plus nette que les sensations qui l'accompagnent sont moins intenses », à la condition qu'on s'entende bien sur les sensations dont il s'agit. Veut-on parler des sensations qui sont essentielles à la perception et qui, à vrai dire, la constituent? Alors je dis que, plus elles seront vives, mieux nous percevrons. Mais, si l'on veut parler des sensations subjectives qui accompagnent toujours la perception des objets, j'admettrai parfaitement que ces sensations, plus nuisibles qu'utiles à la perception, peuvent l'altérer et même l'étouffer complètement quand elles prennent une intensité trop grande. Prenons un exemple. J'appuie modérément ma main sur un objet rugueux, comme une

lime. Ce contact me donne simultanément deux espèces de sensations : les unes superficielles, ce sont celles qui correspondent au contact de chaque rugosité; les autres profondes, ce sont celles que me donne la pression répartie dans toute la masse charnue des doigts. Les premières, très complexes, sont objectives; les secondes, très simples, sont subjectives. Si maintenant j'augmente progressivement la pression de ma main, ma peau viendra se mouler et s'écraser sur la surface de la lime; au lieu d'en effleurer seulement, comme tout à l'heure, les parties saillantes, elle s'appliquera également sur toute sa surface. Mes sensations tactiles, ainsi rendues uniformes, perdront toute apparence d'objectivité. tandis que la sensation subjective de pression n'aura fait que croître et sera devenue encore plus caractéristique. Mais, comme on le voit, si ma perception s'est transformée en sensation, ce n'est pas parce que les sensations objectives qui la composaient sont devenues trop intenses, c'est au contraire parce qu'elles se sont effacées devant les sensations subjectives qui l'accompagnaient accidentellement.

§ 6. *Effets de l'imagination.* — On sait combien l'imagination a de part dans ce qu'on appelle les illusions des sens. Etudions par exemple l'illusion qui se produit lorsque, accoudés au parapet d'un canal, nous regardons un bateau qui s'en va à la dérive en rasant le quai. Nous commençons par nous rendre compte que c'est bien le bateau qui se déplace; puis, tout à coup, il nous paraît immobile, et c'est le quai lui-même qui nous semble se mouvoir en sens inverse. Comment s'est produite cette illusion? Elle vient de ce que, l'image du quai et l'image du bateau se déplaçant l'une par rapport à l'autre, notre perception actuelle ne nous fournit aucun moyen de reconnaître celle de ces deux images qui se meut en réalité; et même, comme c'est l'image du bateau qui occupe dans le champ visuel l'étendue la plus grande, c'est elle que nous devons être tentés de nous représenter comme immobile. Quand cette tendance, un instant contrariée par l'habitude que nous avons de voir les bateaux se mouvoir et non les quais, sera devenue assez forte pour s'imposer à nous, brusquement l'apparence changera, et ce sera le quai qui nous semblera se mouvoir. Cette illusion dépend d'ailleurs de nous jusqu'à un certain point; nous pouvons résister, par un effort de volonté, au vertige qui commence à nous saisir; nous pouvons aussi nous y abandondonner passivement, et même le provoquer, le précipiter par un effort d'imagination. — Il en de même dans les illusions que nous allons examiner. Nous pouvons à volonté, par un effort d'imagination, ranger les sensations indécises dans la catégorie du sub-

jectif ou de l'objectif; et même, puisqu'entre ces deux catégories il n'y a pas de ligne de démarcation précise, nous pouvons aller plus loin et faire entrer toutes nos sensations sans exception dans une même catégorie. De sorte que l'imagination a le pouvoir de *transposer* absolument, dans un sens ou dans l'autre, le subjectif et l'objectif.

Des sensations, qui en elles-mêmes sont de telle nature qu'elles devraient nous sembler subjectives, pourront prendre le caractère de l'objectivité en s'associant à de véritables perceptions. Telles sont les sensations d'odeur et de saveur, que nous avons déjà étudiées. Telle est la sensation d effort musculaire, que nous attribuons aux objets mêmes. En effet, lorsque nous soulevons un corps pesant, en même temps que nous prenons conscience de la puissance que nous déployons, nous *imaginons* la résistance qu'il nous oppose; et cette résistance, nous ne pouvons nous la représenter qu'en attribuant à l'objet quelque chose d'analogue à nos propres sensations; nous nous formons ainsi la notion de force, qui n'est que la sensation d'effort musculaire, objectivée par l'imagination. — Nous objectivons, non seulement nos sensations, mais encore nos sentiments et nos idées, lorsque nous essayons de nous représenter les sensations, les sentiments et les idées d'autrui. Considérons en effet ce qui se passe lorsque nous nous trouvons en présence d'êtres que nous savons doués comme nous d'intelligence et de sensibilité. Soit par exemple un homme qui m'adresse la parole. En même temps que je perçois ses traits, ses gestes, le son de sa voix, je conçois les sentiments et les idées que ses paroles expriment; mais ces idées et ces sentiments, ce n'est pas à moi, c'est à lui que je les attribue; je les objective, absolument au même degré que ma perception même; je n'ai plus conscience de les concevoir et de les éprouver moi-même; je les transporte par imagination en dehors de moi, pour les faire entrer dans ce groupe de sensations visuelles, tactiles, auditives, qui compose l'image objective de cet homme. — Citons encore un autre fait qui me paraît tout à fait significatif. Un jour, je vis un sphinx *Atropos* endormi sur un mur : je m'en approchai avec précaution pour le prendre, et lui enfonçai une grosse épingle dans le corps. A l'instant où il se sentit piqué, l'animal poussa un cri strident et douloureux qui me fit tressaillir, comme si j'avais eu le contre-coup direct de sa douleur. Je ressens encore, en y pensant, l'impression que fit sur moi ce cri. Je ne me disais pas seulement que la pauvre bête devait souffrir : je sentais sa souffrance; j'en avais la perception immédiate. Sans doute ce n'était là qu'une illusion, un phénomène de sympathie; mais l'illusion était absolue.

— Je vois un homme dont les sourcils se froncent, dont les yeux brillent, dont les mâchoires se serrent. Rendra-t-on bien l'impression que j'éprouve en disant que, de ces divers signes, je conclus que cet homme est en colère? Non, ce ne sont pas seulement des signes de colère, c'est la colère même que je vois sur son visage. — Ou encore, j'assiste à une opération chirurgicale; je vois le bistouri s'enfoncer dans les chairs vives : peut-on dire que je devine seulement que le patient doit éprouver de la douleur? Non ; je perçois cette douleur aussi nettement, aussi vivement que ce sang qui coule et cette chair qui tressaille. — Pourquoi d'ailleurs n'admettrait-on pas que nous percevons véritablement les sentiments d'autrui? Un corps matériel est là devant mes yeux, qui provoque en moi une sensation de couleur; j'attribue à l'objet cette sensation, et on dit alors que je perçois sa couleur. De même, quand la vue d'un homme provoque en moi un sentiment de colère ou de douleur que je lui attribue, je ne vois pas pourquoi l'on ne dirait pas aussi que je perçois ces sentiments. Ce ne sera là, si l'on veut, qu'une perception acquise; mais, dans un esprit adulte, on aurait beaucoup de peine à trouver une seule perception qui fût véritablement immédiate. — Considérons enfin ce qui se produit en nous quand nous appliquons notre attention à l'étude des phénomènes subjectifs. Lorsque j'observe mes propres sentiments, mes propres sensations, j'en fais l'objet d'une intuition purement intellectuelle; je les objective absolument. Ces phénomènes, qui auparavant faisaient partie intégrante de moi, qui étaient moi-même, me sont maintenant devenus comme étrangers. A vrai dire, je ne les éprouve plus : je ne fais plus que les concevoir; je n'en ai plus que l'idée. Et cette idée même, je pourrai l'objectiver à son tour, pour l'étudier de la même manière. De sorte que pour le psychologue, et en général pour les esprits habitués à s'observer curieusement eux-mêmes, tous les phénomènes subjectifs sans exception peuvent prendre le caractère de l'objectivité.

Inversement, tous les phénomènes objectifs peuvent prendre le caractère de la subjectivité. Il suffira, pour opérer cette nouvelle transposition, de diriger en sens contraire l'effort de notre imagination.

Il m'est presque impossible, lorsque je considère en son entier, dans sa complexité naturelle, un corps matériel, de me le représenter comme une chose qui n'existerait qu'en moi. Mais si je le décompose en portant successivement mon attention sur chacun de ses caractères, par exemple sur son odeur ou sa saveur, je pourrai fort bien rendre à chacun de ces éléments son caractère subjectif. Les unes après les autres, je ramènerai à moi, je ferai rentrer en moi

toutes ces sensations, que mon imagination avait comme projetées au dehors; et, en fin de compte, l'objet entier, qui n'est que la somme de ces sensations, m'apparaîtra comme purement subjectif. L'analyse, en détruisant la complexité naturelle des sensations objectives, les ramène à cet état de simplicité élémentaire dans lequel elles ne nous semblent plus être qu'une modification du moi; et c'est pour cela que l'étude approfondie de la perception extérieure nous conduit presque fatalement au subjectivisme. — L'excès de la synthèse peut conduire au même résultat que l'excès de l'analyse; car je simplifierai autant mes sensations en les réunissant toutes dans une synthèse confuse qu'en les décomposant en leurs éléments premiers. L'idéaliste qui nie la réalité du monde raisonne plutôt sur le souvenir de ses perceptions passées que sur ses perceptions présentes. C'est que, lorsque nous regardons les objets extérieurs, nos perceptions sont si nettes, si complexes, si bien différenciées; elles portent à un tel degré le caractère de l'objectivité, qu'il nous est impossible de le leur enlever d'un coup, par une simple négation logique. Au contraire, si, au lieu de percevoir le monde, nous nous contentons de l'imaginer, le tableau idéal que nous nous représentons est si vague, si confus, qu'il nous en coûte beaucoup moins de lui refuser toute réalité extérieure et de le concevoir comme subjectif.

L'imagination enfin nous permettra de réduire toutes nos sensations à cet état d'indécision absolue où nous ne savons plus si elles sont subjectives ou objectives; elle fondra l'un dans l'autre le subjectif et l'objectif, le moi et le non-moi. Les poètes, qui, sans le savoir et par cela même qu'ils n'y pensent pas, font souvent d'excellente psychologie descriptive, ont bien souvent décrit ces perceptions ambiguës dont l'extériorité commence à nous paraître douteuse sans que nous osions encore nous les attribuer complètement, ces étranges états de l'âme où nous perdons à la fois la conscience de notre personnalité et le sens de la réalité extérieure.

C'est en phénomènes psychologiques de ce genre que consiste ce qu'on appelle le sentiment de la nature. — Je me repose dans la clairière d'un bois, par une belle journée d'été. A demi assoupi, je n'ai plus que des sensations vagues et confuses. Les objets, sur lesquels mon regard se promène avec nonchalance, ne m'apparaissent plus que comme des images indistinctes. Le murmure du feuillage, le bourdonnement des insectes, l'azur du ciel, le parfum des fleurs sauvages, la fade senteur de l'herbe chaude, tout cela entre en moi et me pénètre. Je sens la nature entière m'envahir peu à peu; je participe à sa vie indolente et rêveuse; je ne suis plus

que la sourde conscience de l'âme universelle. — D'où vient cette diffusion du moi dans la nature? Qu'est-ce que cette âme éparse des choses, que je sens entrer en moi? Le poète ne veut pas s'en rendre compte ; ces sensations indécises ont de l'attrait pour lui par leur indécision même; il écarte avec soin les perceptions trop vives qui le rappelleraient brusquement au sentiment de la réalité; il se complaît dans cette molle rêverie où les perceptions extérieures se confondent avec les sensations internes, où le moi ne prend plus la peine de se distinguer du non-moi. Il craindrait, en faisant appel au raisonnement, de faire disparaître cette exaltation mystique qui l'inspire et le charme. S'il éprouve le besoin de se faire une philosophie, il se sentira porté de préférence vers celle qui définit le moins nettement les limites de la personnalité humaine : presque fatalement, il sera conduit au panthéisme, ce système poétique par excellence, qui semble fait de rêves et d'extases, d'idées flottantes et d'indéfinissables sentiments. — Pour nous expliquer ces pensées mystérieuses, il n'est pas besoin de recourir aux hypothèses métaphysiques : un peu de psychologie suffira. Les organes de nos sens nous donnent d'ordinaire des sensations si bien différenciées que nous les objectivons entièrement; mais, dans les moments où notre sensibilité s'alanguit, où nos organes ne sont plus que faiblement excités, nos sensations deviennent plus vagues, plus simples, et perdent en conséquence leur caractère d'objectivité. Nous sommes surpris alors de sentir en nous ce que nous étions habitués à percevoir hors de nous; et, parce que quelques-unes de nos perceptions ont fait retour au moi, nous croyons que quelque chose de la nature est entré dans notre âme. En même temps, nous prêtons à la nature quelques-unes des sensations qu'en réalité nous éprouvons nous-mêmes; nous transportons en elle, par une illusion à demi volontaire, ce qui est en nous : et il en résulte que notre âme à son tour semble se répandre dans la nature et se confondre avec elle. — Cet état psychologique, que recherchent les poètes, repose leur esprit en l'assoupissant, leur volonté en la détendant. De là son charme, mais de là ses dangers. Il ne faut pas trop se laisser aller aux vertiges; il ne faut pas trop se complaire dans les hallucinations de ce genre. Je dirais même qu'il ne faut pas être trop poète, si du moins la véritable poésie consistait à perdre ainsi le sentiment de sa personnalité et à ne pas voir les choses comme elles sont.

PAUL SOURIAU.

(A suivre.)

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

H. Steinthal. — Abriss der Sprachwissenschaft (*Système de la science du langage*) — Ire Partie : *Introduction à la psychologie et à la science du langage.* — Deuxième édition. In-8, avec complément. — Berlin, Dümmler. 1881.

Ce volume n'est que l'introduction à un grand ouvrage qui doit, coordonnant et réduisant en un système les travaux de la revue dirigée par MM. Steinthal et Lazarus, être comme le résumé et le couronnement des études de l'auteur en matière de psychologie et de science du langage. On devait attendre beaucoup de la vaste science et des qualités peu communes de M. Steinthal comme philosophe et comme écrivain; il n'a pas démenti les espérances que l'on pouvait fonder sur son grand talent.

Quoique nous n'ayons encore qu'une bien petite partie de l'ouvrage total (qui comprendra, au dire de l'auteur, trois ou quatre volumes), nous pouvons dès à présent apprécier l'œuvre à notre point de vue. Nous avons ici l'exposé des idées philosophiques et psychologiques de l'auteur, son système et sa méthode : les développements ultérieurs, de pure linguistique, sont d'un intérêt moins direct pour le philosophe. — Ce premier volume, après une introduction où sont énoncées les idées générales de M. Steinthal sur l'objet et la méthode de la philosophie, comprend deux parties : la première, sous le titre de « Mécanique psychique », contient les théories psychologiques de l'auteur; la seconde, intitulée « Histoire du développement psychique », retrace d'abord le progrès de l'âme antérieurement à l'apparition du langage, ensuite le progrès de l'intelligence en possession de cet instrument. — Nous nous attacherons à suivre pas à pas l'exposition de l'auteur.

I

La philosophie du langage étant un moment, un chaînon du système entier, il n'est possible de déterminer son objet, sa méthode et la place qui lui revient qu'à la condition d'établir d'abord l'objet et la méthode de la philosophie dans son ensemble.

Tandis que chacune des sciences empiriques et historiques se

propose uniquement de connaître les rapports et les enchaînements d'une certaine classe de phénomènes qu'elle s'est donnés comme objet, la philosophie prétend à la connaissance de l'essence générale, de l'en-soi de ces rapports; c'est à ce titre qu'elle est la base du savoir, la science de la science. Juge suprême de l'œuvre des sciences particulières, elle comprend et interprète leurs résultats, les redresse par la critique, et peut seule mener à son terme véritable la pensée scientifique, en donnant à chaque moment la place et l'importance qui lui conviennent. C'est ainsi que, par l'étude de ces catégories générales et tout à la fois du contenu qui se développe au travers d'elles, elle est non seulement la connaissance des méthodes, mais l'encyclopédie et la systématique des sciences; elle réalise l'unité la plus élevée de la conscience. — Dans l'accomplissement de cette tâche, elle est d'abord la métaphysique, la logique et l'encyclopédie, c'est-à-dire la science de la pensée; elle est ensuite l'éthique ou la science de l'action; dans la philosophie de l'art, elle est la science du sentiment, de la joie et de la douleur qui sont tout le domaine de l'art; enfin, dans la philosophie de la religion, elle embrasse dans leur notion les croyances religieuses, et, dans cette œuvre de réconciliation profonde, elle élève la conscience jusqu'au terme suprême de son développement, à la réalisation la plus parfaite de son harmonie idéale (Intr., p. 1-7).

Tel étant l'objet de la philosophie, quelle sera sa méthode? Y a-t-il une opposition absolue entre la science de la notion et celle de l'expérience? y a-t-il un dualisme inconciliable de l'*à priori* et de l'*à posteriori*, de la synthèse et de l'analyse, de la dialectique et de l'induction? — La limite infranchissable que l'on cherche à tracer entre ces deux méthodes démontre d'elle-même que ce sont là deux moments abstraits de la recherche scientifique, deux procédés également imparfaits de la pensée, impuissante lorsqu'elle emploie l'un à l'exclusion de l'autre, véritablement forte et féconde lorsqu'elle reconnaît leur union profonde et qu'elle s'appuie sur leur alliance nécessaire. Car toute connaissance est un processus qui suppose deux facteurs, l'un qui donne l'impulsion, l'autre qui la reçoit, l'un actif, l'autre passif; ainsi de l'impression sensible, ainsi de la conscience immédiate, ainsi du souvenir; à tous les degrés de la pensée il est une part d'*à priori*, engendré par l'esprit, et une part d'*à posteriori* donné par l'expérience. Avec son sujet apostériodique et son prédicat apriorique, le jugement est la forme, le type de toute pensée.

Non pas que la fusion se fasse entre des éléments fixes et préexistants; les catégories métaphysiques ne sont pas primitivement terminées : la conscience les engendre au travers de son développement, aux phases diverses de sa lutte avec l'élément à *posteriori*, auquel elles imposent leurs formes. — Ainsi les ambitieuses déductions de la philosophie purement spéculative et les lentes inductions de la science expérimentale sont incomplètes et exclusives; bien plus, elles sont impossibles si elles ne s'appuient l'une l'autre. L'empirisme le plus

étroit, le positivisme le plus rigoureux est lui-même contraint d'accepter les éléments *à priori* qui sont la condition de toute connaissance; d'autre part, s'il est vrai que la métaphysique et la logique se meuvent dans l'élément pur de la pensée apriorique, l'esprit, s'il demeure dans cette sphère de la forme abstraite, est impuissant à fonder une connaissance réellement objective. La forme ne peut créer la matière, et la matière n'est pas sans la forme; il n'y a ni spéculation absolue ni empirie absolue (16). Ainsi établir entre la synthèse et l'analyse une opposition absolue, c'est séparer violemment par une abstraction arbitraire et illégitime deux moments indissolublement unis; la véritable méthode consiste dans la suppression de ce qu'elles ont l'une et l'autre d'exclusif et dans leur exercice simultané et harmonieux; la pensée pense synthétiquement dans l'analyse (p. 17-20).

De l'erreur des deux doctrines opposées sont nées les grandes luttes de l'empirisme et de la spéculation qui remplissent l'histoire de la philosophie. Aristote, les Néoplatoniciens, la Scholastique, Hegel ont considéré les notions *à priori* comme des réalités objectives que l'esprit doit atteindre; ils les ont ordonnées suivant un ordre hiérarchique; ils ont cru que l'esprit qui s'était élevé à l'intuition de ce monde supérieur des idées en pouvait à son gré parcourir les degrés en sens divers, par l'analyse ou la synthèse. Bacon le premier porta la main sur ce fragile édifice d'entités idéales, mais ce fut au profit d'un empirisme exclusif. Il était réservé à Kant de ruiner à jamais ces vaines tentatives, en déterminant la véritable nature et la portée des catégories et des idées. — Dans la voie que Kant lui a ouverte, la philosophie doit chercher l'union de l'*à priori* et de l'*à posteriori;* elle doit, dans la métaphysique et la logique, étudier les formes suprêmes de la pensée, les catégories, les notions; puis, afin de réaliser l'unité du savoir, elle doit contempler de cette hauteur spéculative la réalité empirique, revêtir de ces formes *à priori* les matériaux sans nombre que lui fournissent les investigations de l'expérience; et de cet effort naissent la philosophie de la nature, la philosophie de l'histoire, la philosophie du langage (p. 20-25).

Nous serons plus bref sur ce qui suit. L'auteur y détermine l'objet et la division de la science du langage, et ses rapports avec les autres sciences (Intr., II et III, p. 28-44). — La science du langage se trouve en présence de ce fait primitif que les hommes représentent au dehors et se communiquent le contenu de leur conscience à l'aide de sons diversement organisés. La philosophie doit révéler au linguiste le sens réel et la portée de cette manifestation de l'esprit, lui donner les catégories qu'il devra employer dans son étude, lui fournir la base de sa science. La philosophie du langage aura donc nécessairement une première partie traitant du langage en général, de son origine, de son rôle dans l'esprit. La seconde suivra le langage dans son développement à travers les langues diverses, qu'elle classera et comparera, en s'appuyant sur la grammaire, le vocabulaire et l'histoire de chacune d'elles. — Elle

sera ainsi comme « l'histoire naturelle » du langage, laissant au philologue son « histoire spirituelle », l'étude de la vie historique des peuples, des civilisations, des croyances, des idées que révèlent les langues, elle dépassera les temps historiques, qui sont seuls le domaine du philologue; elle aura une égale curiosité pour les langues de tous les peuples, toujours préoccupée des rapports du langage avec l'esprit d'où il est issu; ainsi elle pénétrera dans le domaine de l'ethnologie psychologique et trouvera, comme fait cette dernière, son fondement et ses principes dans la science du mécanisme de l'esprit, dans la psychologie.

Mais encore faut-il savoir si cette science est possible, si son objet est réel et distinct, si le langage n'est pas une simple forme de la pensée, si la grammaire ne rentre pas dans la logique (Intr, IV, p. 44-73).

Platon fut le premier représentant de cette doctrine; le premier il proclama l'identité du langage et de la pensée : le côté intérieur, le contenu, l'esprit du langage, c'est l'intellectualité même revêtant un corps dans les sons; le mot est la notion même; la proposition est le jugement même, se produisant sous une forme extérieure, comme un tout organique dont chaque moment n'est rien dans son abstraction. — C'est la théorie qu'ont adoptée après lui Aristote, les stoïciens, le moyen âge, l'école cartésienne; tous ils ont fait de la grammaire une branche de la logique. Becker enfin, qui en est le dernier représentant et peut-être le plus brillant, a renouvelé la doctrine en y introduisant les idées de Schelling et de Hegel, et n'a vu dans le langage qu'une manifestation, une extériorisation du Logos. — D'autre part, les matérialistes, avec Schleicher à leur tête, ont voulu réduire la pensée qui fait le contenu du langage à n'être que fonction du son. — Une réponse à ces prétentions peut seule établir la possibilité et la raison d'être de la science du langage. Nous devons avouer que la discussion, quoique menée avec une verve pressante et une vivacité de forme qui étincelle de traits de talent, n'est pas toujours également forte et convaincante. M. Steinthal nous prévient lui-même qu'il n'a fait que résumer la critique étendue de Becker donnée dans un autre ouvrage : ce n'est ici que le sommaire de la discussion : on souhaiterait parfois qu'un développement plus large vînt satisfaire plus pleinement l'esprit.

On se base sur cette idée que la pensée ne se produit jamais sans le son, on s'autorise de la démonstration physiologique qu'en a déjà donnée Herbart; mais il est illégitime de conclure de la concomitance fréquente ou même habituelle à une identité complète. D'ailleurs on néglige des faits qui viennent contredire la théorie : l'animal pense, forme jusqu'à des syllogismes et des inductions incontestables; le sourd-muet pense, souvent avec sagacité; l'homme normal a dans le rêve des pensées qui se produisent sans le secours du langage; l'enfant qui ne parle pas exerce son activité intellectuelle dans le domaine des sens. — Ce sont là des degrés inférieurs de l'esprit. — Mais la contemplation artistique exclut la parole, loin de la réclamer : la pensée scientifique et logique atteint sans le langage à un degré de ri-

gueur que cet instrument ne lui donnerait point (formules mathématiques, chimiques). Le mot règne dans le degré moyen de la pensée; l'homme parle non pas par le moyen des sons, mais avec leur aide (*ibid.*, p. 48-53). Et d'ailleurs l'histoire et les faits de l'observation quotidienne ne vont-ils pas contre la théorie? La Chine n'a-t-elle pas une littérature vaste et profonde qui s'adresse à l'œil, nullement à l'oreille? — La parole est-elle donc innée comme la pensée? — Que devient la pluralité des langues, si elles sont toutes forme logique d'une même pensée? — Comment expliquer la parole illogique et les fautes de langage qui ne sont point fautes de pensée? — Le langage n'est pas le miroir où se reflète la pensée, ou du moins le miroir est distinct de ce qu'il représente. — Et ensuite qu'y a-t-il de commun entre l'étude du grammairien et les notions, les formes de la pensée? Le langage a ses formes, ses lois indépendantes de celles de la pensée, tout ainsi que l'œuvre d'art a ses lois de l'exécution et de l'ordonnance des matériaux indépendamment de l'idée artistique qui doit l'animer. — Le grammairien-logicien est comme le physiologiste qui, traitant de la vue, parlerait de l'espace, du temps, du triangle, comme le tisserand qui, ayant à décrire son métier, disserterait sur les matériaux qu'il met en œuvre.

Préoccupé d'une étude toute de logique, il se heurte à l'illogique dont le langage est plein, à ses formes insuffisantes et imagées, impuissantes même à traduire directement la pensée dans son intégrité. Il méconnaît l'autonomie incontestable du langage, sa liberté entière dans la création de ses formes. Il est obligé de faire appel à cette grammaire générale, tout idéale, fondement dernier de toute langue, suivant G. de Humboldt, squelette de catégories et de lois, abstraction métaphysique sans consistance. — Le langage est une création indépendante et libre, et aucune logique n'a de droit sur lui. Il est hors de doute, ainsi que le veut Becker, qu'il est rationnel dans son développement; mais, de même qu'il y a des catégories physiques et chimiques (atome, chaleur, etc.) irréductibles à toute catégorie logique, de même il est des catégories grammaticales (adjectif, verbe substantif) que la logique ne peut ni s'assimiler ni juger. C'est en ce sens « qu'il est d'une logique excellente d'affirmer que le langage n'est pas logique » (*ibid.*, p. 72).

A vrai dire, quelle que soit la vérité de la théorie, la plupart de ces arguments, par leur manque de précision et de netteté, prêtent à une critique facile et seraient aisément invoqués à l'appui de la doctrine adverse. Sans parler de l'animal qui, faute de langage, est entièrement incapable d'atteindre aux notions abstraites et générales qui sont la condition du syllogisme et de l'induction, la contemplation artistique ne reste-t-elle pas tout entière dans le domaine de la rêverie et du sentiment, tant qu'elle ne cherche pas à se penser, à se formuler avec précision par le moyen du langage? les formules scientifiques ne sont-elles pas des symboles postérieurs en date, des simplifications faites après coup d'idées d'abord rigoureusement conçues sous la forme du

langage usuel? n'est-ce pas là une sorte d'abstraction du second degré, faite uniquement pour représenter des opérations longues et compliquées qu'elle rend à coup sûr plus aisées, mais en aucune façon plus scientifiques? Et n'est-il pas infiniment vraisemblable que si la langue chinoise est restée informe et indéterminée, si les Chinois n'ont pu se créer une langue réellement organisée, il faut chercher la raison de cette impuissance dans l'infériorité de l'esprit de ce peuple, qui n'a pu s'élever à un degré suffisant d'abstraction, qui depuis son origine est demeuré immobile et sans vie, engagé dans une sorte de cadre qu'il n'a su briser, resserré par une muraille qu'il était incapable de renverser ou de franchir? — Les langues diverses des peuples divers ne reflètent-elles pas, à leur façon, l'esprit même du peuple qui les parle, et en une certaine mesure, dans leur progrès, le progrès même de l'esprit humain? N'a-t-on pas dit dès longtemps que la langue d'un peuple était toute sa philosophie, et qu'une langue parfaite serait la philosophie même? — Sans doute la grammaire a ses catégories qui ne sont pas celles de la logique : sans doute le langage est illogique et peut être employé au rebours de la logique; mais la raison en est que la pensée qui le crée n'est point, au sens de Becker, la pensée achevée, logique, en possession de toute sa conscience et de la pleine connaissance de ses catégories; c'est la pensée qui se cherche encore vague et incertaine, mais ayant déjà comme le pressentiment d'elle-même, de ses développements ultérieurs, de ses formes futures, qui s'essaye, qui se trouve dans le langage, cette première création où elle prend un corps, où elle s'organise, imparfaitement et comme à tâtons; et l'esprit, dans cette conscience de lui-même qu'il se donne pour la première fois, trouve sa délivrance, s'affranchit de la matière, fait son premier pas dans la sphère qui doit être la sienne, celle de la liberté. — Nous verrons M. Steinthal reconnaître et affirmer lui-même cette puissante influence du langage et son rôle capital dans le développement de l'esprit (part. II, III, § 514, 515), 527). — Il s'est fait le jeu trop beau et la critique trop facile en interprétant en un sens à coup sûr exagéré la théorie de Becker; il s'est trop ému à l'idée du Logos, forme suprême et âme des choses, où il a cru voir la logique formelle envahissant la grammaire, ou plutôt la grammaire absorbée dans la logique.

L'introduction se termine par la question de l'origine du langage (Intr., V, p. 73-90), M. Steinthal la pose avec une largeur et une élévation d'esprit fort remarquables. — Le XVIIIe siècle, avec son idée étroite et abstraite de l'homme, était contraint de rapporter à Dieu l'origine du langage, sans songer que l'homme apprend tout à l'aide du langage, mais n'apprend point le langage lui-même. Depuis, on a élargi l'homme; on a révélé en lui les forces originelles du sentiment, et la puissance créatrice qui lui a fait mettre au jour les idées religieuses et morales. On a conçu la possibilité d'une psychologie rationnelle qui, à l'aide du mécanisme de la conscience et des lois de l'esprit, expliquerait toutes ses manifestations. On a cessé de s'interroger curieuse-

ment sur l'invention, la création première; on a relégué dans le passé ce procédé qui est celui de l'anecdote; on veut aujourd'hui atteindre à la notion même de la science, établir les lois générales, naturelles qui régissent le langage dans son apparition et dans tout son développement; déterminer l'origine du langage, c'est déterminer le degré de formation intellectuelle, le moment de l'esprit qui nécessairement, sans volonté et sans conscience, a engendré le langage dans le cours de l'humanité, et l'engendre chaque jour dans la vie de l'enfant, c'est déterminer les circonstances éternellement les mêmes où cette force de la conscience se produit fatalement et se développe. — Il faut donc, après s'être fait une idée générale de la mécanique de l'esprit, faire sur le langage œuvre d'embryologiste, remonter aux causes qui l'appellent, et qui sont comme les organes de sa génération, surprendre le moment où il naît, l'instant de la fécondation, et le suivre dans sa première évolution, qui en est le développement embryonnaire (p. 89, 90).

II

On connaît les idées de M. Steinthal en matière de psychologie. On sait qu'il se rattache à l'école d'Herbart par cette mécanique de l'esprit qu'il n'a fait que développer avec plus d'abondance, sous une forme moins encombrée de formules mathématiques, plus riche de faits et de discussions. — Nous sommes donc dispensé d'insister longuement sur cette partie de son œuvre, dont nous ne ferons qu'indiquer rapidement les traits généraux.

Un coup d'œil d'ensemble jeté sur le contenu de la conscience nous révèle un monde intérieur de connaissances, de sentiments et de désirs qui nous déterminent à l'action. Quel que soit le principe, matériel ou non, de cette conscience, le premier caractère qu'elle nous présente, c'est qu'en elle seulement nous connaissons la nature, c'est que pour nous la nature dépend de l'âme, et que par suite la psychologie est à la base de la science (part. I, I, § 1-6). — Cherche-t-on à préciser et à classer ce contenu général de la connaissance, on se trouve en présence de degrés successifs d'un développement constant, depuis la forme la plus inférieure de l'impression sensible, à travers la perception et l'intuition, jusqu'à la notion. Le progrès de la connaissance à travers ces sphères diverses et dans chacune d'elles est dirigé par les catégories de l'esprit, qui sont les formes successives de ce travail, de cette élaboration de la pensée, qui ne sont pas d'une essence métaphysique, toutes formées et préétablies dans l'âme, mais qui naissent et grandissent sourdement dans ce progrès de l'esprit, inconscientes chez l'enfant et chez l'homme sans culture, et se manifestant d'abord à la conscience dans le langage (*ibid.*, § 7-33).

Mais une telle description ne saurait être toute la science du psychologue; ce n'en est que l'introduction. Il faut qu'il fonde une mécanique psychique; il faut qu'il trouve l'élément dernier, irréductible, l'atome

de l'esprit, et qu'il le suive dans la complexité croissante de ses arrangements. — Cet élément psychique, objet premier de la psychologie, c'est la représentation : il y a dans l'âme un monde de représentations en mobilité constante et qui n'ont de fixe que la loi suivant laquelle elles s'agrègent, le rapport déterminé de leurs mouvements et de leur organisation. Il faut étudier les processus élémentaires de ces atomes spirituels.

Les représentations ont leur loi de l'impénétrabilité; c'est le principe d'identité : chaque élément reste identique à lui-même dans ses rapports avec les autres. — Comme l'atome matériel, une fois qu'un mouvement lui est imprimé, il persiste dans sa direction selon la loi de l'inertie. — Ainsi que l'atome, la représentation a une force d'attraction qui la porte vers les autres, et la fait tendre à se rapprocher du tout dont elle est une partie; c'est cette force d'attraction qui organise la perception, résultat d'une infinité d'impressions distinctes, unité chimique d'éléments qualitativement différents; et cette liaison interne de la perception est ensuite projetée au dehors, avec la signification d'une réalité extérieure (part. I, II, § 34-57). — Puis la complication croît; des représentations égales se fondent l'une dans l'autre (*Verschmelzen*): $A + A = A^2$, ou plutôt, car la répétition ajoute à la force de la connaissance, $A + A = A^2$, $A + A + \ldots = A^n$ (*ibid.*, § 58-67). — Avec cet accroissement de l'intensité primitive des représentations naît la conscience; car elle n'est pas le caractère essentiel des choses de l'âme, elle n'en est qu'un état particulier; elle résulte d'un certain degré de vivacité et d'énergie qui élève les représentatiens au-dessus du seuil de la conscience et les fait passer sous ses yeux, une à une, à la file, emportées dans le cours rapide des phénomènes de l'esprit. — Ainsi la production et la reproduction des représentations qui se font d'abord inconsciemment par le mécanisme de l'association entre des connaissances simultanées ou consécutives deviennent plus rigoureuses, volontaires, intentionnelles avec l'élément de conscience qui s'y est introduit (*ibid.*, § 68-91).

Mais la fusion totale des représentations n'est pas le mode habituel de leur liaison entre elles; en général, deux moments psychiques présentent des éléments communs qui s'attirent, des éléments non communs qui se repoussent. Il en résulte une fusion partielle qui, lorsque la divergence est trop faible, annule les différences au profit des ressemblances. Peu à peu l'esprit conçoit fortement la partie commune comme essentielle et indifférente aux modifications qui surviennent dans le détail. Ainsi naît l'idée primitive du genre, qui n'est pas une intuition pure, un type à *priori*, mais uniquement un rapport constant dans l'association des représentations. — Enfin la force d'inertie inhérente aux rapports d'association tend à les maintenir dans une direction constante, et ils s'adaptent ainsi aux rapports réels des choses; il se forme dans l'âme des liaisons d'habitude, des courants que la pensée a peine à remonter (*ibid.*, § 91-120). — Cependant, toute grande

qu'est l'action de la conscience dans ces manifestations de la pensée, l'inconscient continue de jouer un rôle capital dans le développement de l'esprit, dans les processus volontaires, dans l'art, dans la science elle-même (part I, III, § 121-126).

Ces divers processus, ces diverses actions et réactions que nous avons vues s'accomplir engendrent ainsi, en vertu d'un même mécanisme, des masses, des groupes de représentations en union intime entre elles, variant d'un individu à l'autre, et, par leurs différents arrangements, constituant la diversité des caractères et des esprits. Mais, par suite d'une complication plus intime encore, naissent alors, s'appuyant sur ces degrés réalisés et dépassés, des processus nouveaux, qui sont aux premiers ce que dans la nature les corps composés sont aux corps simples; nous sommes parvenus à la sphère de l'aperception (part. I, IV, § 127-322).

Lorsque, étant donné un groupe de représentations, il surgit une représentation nouvelle, née d'une impression actuelle, ou qu'un groupe entier de représentations nouvelles s'unit dans un esprit à un groupe préexistant pour engendrer une connaissance, la combinaison de ce moment actif, *á priori*, avec l'autre moment, passif, *à posteriori* forme l'aperception. Selon la force relative de l'un et de l'autre, c'est l'un ou l'autre des groupes qui triomphe et domine dans le résultat; il se produit dans l'âme une réaction, un processus de combinaison dont la marche est inconsciente, dont le résultat seul vient s'ajouter à la somme des connaissances acquises, ou les bouleverser entièrement s'il l'emporte sur elles en puissance. Tel est le développement qui s'accomplit aux yeux de l'âme sans qu'elle ait sur lui aucun pouvoir. Par une nécessité absolue, sans qu'elle puisse s'y opposer ou y aider en aucune façon, la représentation nouvelle qui pénètre dans la conscience retentit et l'émeut tout entière; d'autres processus se mettent en branle, et, fatalement, mécaniquement, la réaction s'opère. — Non point que l'âme soit un pur espace où se jouent les représentations, distinctes de nature et pleinement indépendantes; les représentations sont ses représentations, elle est tout entière en elles; elle n'est pas contemplatrice de leurs évolutions, car elles sont sa contemplation même. Ainsi elle assiste elle-même au processus qu'elle réalise, elle connaît le mécanisme qu'elle subit : la conscience est immanente aux représentations qui se meuvent, se heurtent, se fondent, s'organisent en cette unité supérieure de l'aperception (*ibid.*, § 127-185).

Il ne nous est point possible de pénétrer dans l'infini détail où entre M. Steinthal dans l'exposition de cette théorie de l'aperception. Après avoir cherché à réduire en formules le mécanisme abstrait de ce processus, en tenant compte des variations possibles de chacun des moments, l'auteur étudie les deux facteurs de l'aperception dans leur lien logique, et la distingue, selon le moment qui prédomine dans la réaction finale, en complémentaire, subsumante, harmonisante, créatrice (*id.*, § 186-219). — Tout cela se laisse difficilement résumer, étant dans l'ouvrage d'une

déduction serrée, parfois bien minutieuse et subtile, et qu'il faudrait, pour la faire comprendre, reproduire dans son entier. M. Steinthal est amené à placer dans la « capacité d'aperception » du groupe de représentations qui domine dans un individu l'objectivité et à la fois l'originalité de sa connaissance. La vérité, la santé de l'esprit a pour condition l'étroite connexion de ses groupes de représentations entre eux. D'autre part, la richesse du groupe qui prédomine, sa fréquente reproduction, qui, par l'habitude, lui donne une facilité plus grande à se reproduire, enfin la force d'attraction qu'il exerce sur toute représentation qui survient, et qu'il doit à la puissance de sa masse, — tout cela donne naissance aux degrés dans la force du caractère, aux diverses tournures d'esprit, aux diverses manières de voir en matière de politique, d'art, de religion, variant d'individu à individu, de peuple à peuple, d'époque à époque, avec les groupes de représentations qui l'emportent et qui règnent dans l'esprit (*ibid.*, § 220-278). — En terminant, il étudie la formation et l'arrangement des groupes divers dans l'individu, depuis le premier moment de la vie spirituelle, où les représentations, non encore organisées, se meuvent en masses informes et confuses dans l'âme sans culture, — à travers la période du développement où, d'abord inconsciemment et puis avec conscience, elles se forment subjectivement, s'associent en groupes suivant de simples analogies extérieures, sans connexion essentielle, — jusqu'au moment où l'esprit s'achève, où les groupes se distinguent par des caractères réellement objectifs et viennent s'ordonner hiérarchiquement autour d'un groupe central pour donner naissance à une conception générale du monde (*ibid.*, § 279-322).

Quelque ingénieuse que soit cette théorie atomique de l'âme, où chaque atome matériel, pour ainsi dire, a son analogue dans une représentation, chaque loi des atomes son équivalent dans une loi des représentations, chaque composé d'atomes son équivalent dans un groupe de représentations, ce parallélisme n'en est pas moins artificiel et insuffisant au regard de la réalité. Tous les reproches que l'on a dirigés contre Herbart, le père de cette doctrine, se tournent également contre M. Steinthal, son brillant rénovateur. Avec une prédilection marquée pour les faits d'expérience, il est resté dans la même sphère abstraite; cette mécanique psychique est impuissante à rendre compte de la vie de l'esprit, dont tous ses efforts n'ont pu sauvegarder l'unité dans ce morcellement infini de ses phénomènes; ces processus et ces réactions ne peuvent être pris à la lettre et ont tout au plus la portée de métaphores pleines d'esprit, quoique parfois tirées de trop loin; il a voulu appliquer dans toute sa rigueur, imposer à toutes les manifestations de l'esprit une assimilation préconçue : il a été contraint de faire violence à la réalité pour la faire rentrer dans des cadres abstraits et tracés d'avance.

La fin de la première partie est consacrée aux mouvements corporels qui sont en rapport avec la vie de l'esprit (part. I, v, § 323-366). L'au-

teur indique rapidement la structure anatomique et les fonctions physiologiques du corps humain ; nous ne le suivrons pas. — La première manifestation de la vie psychique est le mouvement réflexe, qui est le type de tous les mouvements ultérieurs. La vie psychique de l'enfant se réduit à la sensation suivie du réflexe : l'enfant, pure machine, répond sans conscience aux excitations qui lui viennent du dehors. La conscience, qui s'éveille plus tard, ne change rien à ce schéma général des mouvements; le phénomène volontaire est encore un réflexe dans lequel une représentation a remplacé l'impression sensible à titre d'excitation. La cause des mouvements se spiritualise à mesure que la conscience grandit; mais la détermination morale est encore un réflexe où le groupe des représentations morales est l'excitation qui engendre le mouvement : la liberté d'un individu a pour mesure la capacité d'aperception de son groupe de représentations morales.

III

Nous sommes parvenu à la seconde partie, qui raconte le développement psychique de l'homme, le prenant à la première apparition de l'âme, et le conduisant, à travers les moments de son évolution, jusqu'au plein achèvement de l'esprit.

Un chapitre préliminaire donne la solution d'une question qui se pose d'abord, celle des facultés de l'âme (part. II, I, § 367-397). Les trois activités psychiques, représenter, sentir, tendre (*streben*), sont-elles, comme le prétend Lotze, absolument irréductibles, ou, comme le veut Herbart, réductibles aux représentations? Y a-t-il tout au moins deux facultés capitales, penser et vouloir, comme il y a deux sortes de fibres nerveuses, sensitives et motrices? — Mais tout mouvement est secondaire et résulte d'une sensation ou d'une représentation; il n'est point dans l'âme une énergie spéciale que la sensation éveille et qui réagisse par le mouvement : il est une seule faculté primitive, la sensation, dont les autres dérivent; les trois facultés ne sont que trois directions capitales du mécanisme psycho-physique, qui, dans le mouvement qui les élève à une spiritualisation croissante, demeurent en une connexion constante, s'entrelaçant pour ainsi dire l'une dans l'autre, se provoquant l'une l'autre, n'étant souvent que les côtés divers d'un seul et même phénomène. C'est ainsi que le mouvement des représentations est objectivement pensée et subjectivement sentiment par l'intérêt qu'il éveille et le plaisir de la difficulté vaincue.

Puis l'auteur arrive à l'histoire de l'âme, dont il suit d'abord l'évolution antérieurement à l'apparition du langage (II, II, § 398-486). — La première en date des manifestations de l'âme, c'est la sensibilité : elle n'exige comme condition qu'un nerf et un organe central; c'est par elle que débute l'enfant, et les animaux inférieurs y sont réduits. D'abord il se produit un choc suivi de douleur; l'âme, trop faible pour réagir, est dominée par cette chose extérieure, qui est encore pour elle sans

détermination et sans formes. — Dans l'impression sensible (*Empfindung*), une distinction se produit; il se fait une localisation : les organes des sens sont mis en branle et réagissent diversement; le contenu psychique se différencie en couleur, saveur, odeur.... En même temps, l'âme, déjà plus forte, est moins violemment atteinte, moins fortement dominée par l'extérieur; elle a acquis une initiative, elle commence à être libre; elle se rend maîtresse des organes qu'elle façonne, elle se distingue de la cause passagère qui agit sur elle; la conscience d'un monde extérieur s'éveille : « la lumière se fait. » — Mais les impressions isolées s'unissent et s'organisent par un processus psychique; il se forme une synthèse immédiate et mécanique qui associe les impressions et engendre l'intuition, la perception. C'est la première connaissance des objets individuels, des choses particulières dans leur totalité; le progrès suivant consistera dans la division des intuitions primitives, leur analyse, l'abstraction, qui suppose le langage.

Tout ce premier développement est identique chez l'homme et chez les animaux; mais les bêtes ne s'élèvent pas plus haut. Limitée à l'intuition, leur âme connaît l'individuel, mais non le général, l'espèce; elle a le souvenir, mais sans la conscience du temps écoulé (Aristote); elle vit dans le présent, qu'elle ne peut dépasser : il lui manque la liberté, parce qu'il lui manque la conscience. — Sans doute on trouve chez l'animal des indices du langage, des cris et des chants; mais ce ne sont là que des manifestations involontaires des sentiments; il en est ainsi des enfants lorsqu'ils crient : « leurs cris sont pour eux un organe d'action. »

Mais quelle est donc la raison de cet arrêt de développement, fatal chez la bête, qui lui interdit de dépasser un point précis de l'évolution psychique? — On a vainement tenté d'identifier l'âme de l'homme avec celle de la bête : si l'on admet que le monde est ordonné selon des fins, et par suite qu'il est un Créateur tout-puissant, il est monstrueux de rabaisser l'homme au rang du polype ou du singe. — Et d'ailleurs deux causes égales et également fortes doivent amener des effets égaux; des effets inégaux dérivent de causes inégales; or l'animal n'a pu fonder un monde analogue à celui de l'homme; leurs âmes ne sont donc point identiques. Et qu'on n'allègue pas l'organisation plus parfaite et plus compliquée du corps humain. Il y a réaction incessante de l'âme sur le corps, et le corps est en une mesure ce que l'âme en fait (σῶμα, σῆμα). L'homme, au premier jour de son apparition, portait en lui cette capacité de progresser qui est le caractère profond de son âme.

Et tout ne nous confirme-t-il pas dans cette idée? la différence physique originelle ne porte-t-elle pas elle-même la trace de cette destination sublime? La station droite n'est-elle pas l'affirmation sans conteste de sa domination sur le sol? La perfection, la mobilité des sens nobles ne témoigne-t-elle pas de la puissance et de l'élévation de l'âme qui les

façonne et qui est la maîtresse du corps, au lieu d'en être l'esclave? Est-il nécessaire de montrer tous les caractères qui affirment la nature sublime et divine de l'âme humaine : la sociabilité qui engendre dans son développement la famille et l'État; le sentiment de la beauté, lié chez l'homme à sa faculté d'aimer en tout temps et en toute saison; la force de la sympathie, qui lui interdit de vivre dans la solitude, qui nécessite le travail commun de la société et l'association des hommes pour la pensée; enfin ce sentiment de la beauté divine qui donne naissance aux arts, et ce frisson devant l'inconnu qui est la source de la religion. — N'est-ce pas là autant de preuves de la grandeur de l'homme et de la nature spéciale de son âme, qui, à l'aide de cette force qui l'emporte vers ces développements ultérieurs de l'esprit, crée le langage, ce premier terme de l'humanité, cette révélation de sa noblesse et de sa divinité (*ibid.*, § 438-474).

Avouons-le, ce chapitre est celui de tous qui nous satisfait le moins. Dans ce brillant réquisitoire contre les bêtes et cette éloquente glorification de l'homme, l'auteur a accumulé les arguments en faveur de notre suprématie sur les animaux, en vue d'appuyer certaines idées téléologiques, esthétiques, spiritualistes qui lui tiennent à cœur. Il a pris une sorte d'homme idéal, achevé, parfait, qu'il a mis en regard de l'animal en soi, tout aussi abstrait; il nous a fait voir, ce qui était aisé, l'abîme qui les sépare, et il en a conclu à une différence de nature, à des âmes différentes. Il a invoqué des arguments physiques tels que la station droite, etc., qui provoqueraient le sourire des naturalistes, et traité de mépris leurs efforts non pas pour rabaisser l'homme au niveau de la bête, mais pour expliquer les différences physiques qui sont le fondement des différences psychiques. — Sur le terrain positif, il aura toujours le dessous; les anatomistes, les physiologistes invoqueront l'instabilité plus grande des éléments et la complexité plus élevée de l'organisation; les naturalistes lui montreront le progrès dans la série des êtres, et tous les moments disparus et effacés du développement de l'homme depuis l'instant de son apparition sur la terre. — Autant les doctrines positives nous semblent insuffisantes et impuissantes au regard de la vérité philosophique, autant elles sont fortes contre les prétentions surannées et les fictions sans consistance de spiritualismes timides et incolores.

Revenons à M. Steinthal et abrégeons. — Le langage se produit d'abord consciemment; l'enfant et l'animal manifestent par les cris le sentiment qui les domine. Le langage devient instrument de l'âme; « la domination de l'esprit sur le corps éclate dans les sons, et la liberté est l'essence du langage. » C'est le moment de la délivrance de l'âme; elle se délivre des impressions sensibles, les élimine sous la forme des mots (Lotze). L'homme parle comme la forêt bruit sous l'action du vent : l'éther avec les rayons lumineux, l'air avec les sons et les odeurs, enfin le souffle de l'esprit passent sur le corps humain, et sa résonnance est le langage.

Avec ces sons réflexes, le langage est né; il n'a plus maintenant qu'à se développer en s'organisant et en s'adaptant à la pensée (part. II, III, § 487-527). Associé primitivement à une perception, le réflexe spontané du son gagne à une répétition fréquente une association plus forte. De mêmes réflexes traduisant des désirs et des besoins identiques dans tous les hommes, chacun a ainsi un écho dans tous et parvient à se faire entendre d'eux. De ce moment date la véritable naissance du langage. — Sans doute son premier terme dut être l'onomatopée, cette formation instinctive du son à la ressemblance de l'intuition qu'il traduit (*id.*, § 503-511). L'homme prend ainsi conscience de lui-même et des autres dans le son, ce « pont entre les esprits »; par cet intermédiaire, il vit dans les autres, il connaît leurs joies et leurs douleurs, et de la sympathie naît l'esprit collectif de la société. — En même temps, le son révèle à l'homme la nature des objets qui le provoquent, en lui manifestant les sentiments qu'ils éveillent en lui; une première notion, toute subjective, des objets, prend naissance, et l'habitude associe d'une façon permanente l'objet au son qu'il a une fois excité (*id.*, § 516-527).

Le langage n'a plus dès lors qu'à se développer (part. II, IV, § 528-594). — Un premier progrès distingue le mot en sujet et prédicat; il se forme des associations de perceptions, des fusions de représentations dont M. Steinthal donne très longuement les formules; le langage se précise, fait des distinctions, traduit les nuances de la pensée. Enfin le langage, dans un progrès constant, aide aux développements de l'esprit et lui permet de s'élever, à travers les degrés de la représentation jusqu'à la pensée et à la notion.

Enfin un dernier chapitre (part. II, V, § 595-649) traite du langage comme mécanisme au service de l'intelligence, et des phénomènes pathologiques qui suppriment ou altèrent ses fonctions.

On ne peut disconvenir que ce soit là un beau livre, plein d'idées larges et fécondes, écrit dans une forme entraînante, pleine de souffle et de verve, et à qui l'on doit de ne pas faiblir parfois au milieu des distinctions prodiguées à l'excès et de l'abus des formules. Il y a dans M. Steinthal la contradiction curieuse de deux tendances tout opposées. Il est dans ce livre des pages imprégnées d'une sorte de mysticisme romantique qui rappelle Schelling; et d'autre part, partisan déclaré de Herbart, il professe un amour sincère du réel et de la vérité positive, qui n'est en aucune façon un sacrifice à la mode du jour. De l'union imparfaite, ou plutôt de la lutte constante de ces deux tendances naissent toutes ces inconséquences, ces indécisions, ces contradictions qu'il serait aisé de relever. — Si M. Steinthal voulait consentir à s'observer lui-même, il nous décrirait merveilleusement ces deux groupes de représentations qui se disputent son âme; il nous les montrerait l'un et l'autre trop riches et trop forts pour se soumettre, entraînés dans une lutte de tous les instants où ils ont tour à tour l'avantage, se heurtant, se poussant, s'entravant au lieu de s'entr'aider;

— il nous dirait comment il se peut faire qu'une telle discorde et une telle anarchie règnent dans une nature élevée et un grand espri , — et il se résignerait peut-être, ne fût-ce que pour ne point contredire lui-même sa théorie, à donner à l'un des groupes le pas sur l'autre, et à réaliser dans son esprit cette organisation toute de subordination et de hiérarchie, qui fait seule, comme il le dit si bien, « la pensée vraiment objective et l'originalité puissante. »

L. H.

Simone Corleo. — IL SISTEMA DELLA FILOSOFIA UNIVERSALE OVVERO LA FILOSOFIA DELLA IDENTITA; Rome, typog. du Sénat, 1880. 327 p. in-8.

M. Corleo, voulant constituer une philosophie universelle, part d'un fait commun à toutes les sciences : la pensée, et, imitant le positivisme moderne « en ce qu'il a de raisonnable », il commence par l'*observer*. Il récueille dans la pensée, comme elle se présente, tout ce qui se présente, sans rien présupposer, sans admettre pour certain rien de ce qui doit être objet d'examen.

I. *Noologie et logique.* — Or, dans tous les phénomènes de la pensée, il constate une loi fondamentale, qui est celle de la double identité : l'*identité élémentaire*, ou l'identité entre elles de certaines représentations, et l'identité entre elles de certaines autres représentations diverses des premières; et l'*identité totale*, ou l'identité de la représentation totale avec la somme de toutes les représentations partielles. Par exemple, chacune de nos perceptions de couleur, de son, de contact, de saveur, de faim, de soif, etc., resterait confuse et comme inconsciente, si les mêmes perceptions ne se répétaient pas plusieurs fois identiquement , si en se répétant elles ne présentaient pas quelques points identiques et quelques points divers, ceux-ci, nous l'avons dit, formant aussi plusieurs catégories d'identiques. Ne vous semble-t-il pas ici reconnaître l'intégration et la différenciation de Spencer? Cet empirisme de la conscience aboutira, certes, chez M. Corleo, à un absolu bien différent de celui de l'illustre évolutionniste. Mais poursuivons notre analyse. Cette loi de double identité gouverne la reproduction de toutes nos pensées, de nos opérations les plus humbles jusqu'aux plus élevées. « La perception ou la partie de perception présente identique répète tout ce qu'il y avait d'identique dans la représentation précédente, et, par raison d'identité totale, la partie réclame les autres représentations partielles, bien que diverses, qui composent l'identique total précédent. » (P. 16) L'abstraction est fondée sur la même loi : « Le mot abstraction exprime exactement cette espèce d'isolation qui sépare l'identique de tous les divers auxquels il est ordinairement uni. » (P. 17) Cette loi produit aussi la synthèse des abstraits, qui pousse à un nombre indéfini de nouveaux abstraits. « Ainsi, la couleur blanche peut se trouver unie à des éléments tout à fait divers, au froid et au chaud,

au dur et au mou, au lisse et au rude, au petit et au grand, et ainsi de suite. Cette possibilité de synthèses diverses des abstraits découle évidemment de l'identité partielle, répétée en diverses identités totales. » (P. 18.) L'auteur montre encore l'application de cette loi dans la genèse des conceptions, des idées, des jugements, des raisonnements. Comme il y reviendra dans le chapitre consacré à l'anthropologie, où il développera toutes les conséquences morales de ses principes, les appliquant aussi à l'examen des motifs et des volitions, nous laissons là ce qu'il en dit dans le premier chapitre, un des plus intéressants du livre.

Les amateurs de curiosités philosophiques trouveront à la fin de ce chapitre une invention qui peut être ingénieuse, mais dont l'utilité ne nous paraît pas prouvée. Il s'agit d'une algèbre logique, dont le but, selon l'auteur, est de fixer, d'abréger, et par des signes déterminés, constants et sûrs, de rapprocher entre eux les idées et leurs éléments, et les opérations dont elles sont l'objet. Voici quelques-uns des signes de cette nouvelle langue universelle : + *plus*, — *moins*, = *égal*, $<$ *plus grand*, $>$ *moindre*, || *semblable*, V *identique*, ∧ *identique partiel*, ? *doute*, ○○○ *connexe*, [ ][ ] *en contact*, & *et cetera*, -|-|- *non semblable*, -∆- *non identique*, -?- *non douteux, c'est-à-dire certain*, ≡ *réfléchi-spontané*, [ ] *non perçu*, $\frac{\overline{\overline{\perp\perp}}}{\sqcup}$ *perçu en complexe*, $\frac{\overline{\overline{::}}}{::}$ *perçu distinctement sans catégorisation de parties*, $\frac{\overline{\overline{/\wedge\backslash}}}{\sqcup\sqcup}$ *perçu et synthétisé*, $\frac{\overline{\overline{\backslash\vee/}}}{\sqcup\sqcup}$ *perçu et analysé*, $\frac{\overline{\backslash\vee/}}{\frac{/\wedge\backslash}{\sqcup\sqcup}}$ *synthèse et analyse spontanée et réfléchie*, $\frac{\overline{|A|}}{\frac{|A|}{\lfloor A \rfloor}}$ *abstrait complexe*, $\frac{\overline{|A|a}}{\frac{|A|a}{\lfloor A \rfloor a}}$ *abstrait par la partie* **a**. Voici encore, pour en finir avec ces laborieuses abréviations, la *formule générale du raisonnement* : ( ) ( ) $\frac{\wedge}{\underline{\underline{\circ\circ\circ}}}$ ( ).

Le lecteur désireux de faire plus ample connaissance avec cette caractéristique logique en trouvera les notations entre la page 32 et la page 36. Quant aux services qu'elle peut rendre à la philosophie, et à l'usage qu'en a fait l'auteur lui-même, il faut, pour en être informé, recourir à un premier ouvrage publié par M. Corleo en 1868 (*Philosophie universelle*).

II. *Idéologie et ontologie.* — Dans ce chapitre, l'auteur applique la loi de l'identité à l'examen des idées et montre particulièrement que l'idée mère de substance et celles qui en dérivent se ramènent à des propositions de pure identité. Indiquons d'abord, aussi succinctement que possible, comment il entend l'idée de *substance*. Après avoir déclaré fausses absolument, par rapport à ce concept, les théories de Locke, de Hume, de Leibnitz, de Kant, de Hegel et de Comte, et fausse en partie celle de Rosmini, qui est voisine de la sienne, il propose la théorie suivante : Pour que l'identique soit toujours identique, l'un ne

peut pas être même potentiellement la pluralité et le divers : donc la substance est un acte, simple, immuable, intransitif, toujours le même acte, ou elle n'est rien. Elle est un acte substantiel ou substantif. L'un est toujours le même un. Ce qui peut être pluralité et diversité, ce n'est pas une chose diverse par elle-même, ce n'est pas une chose pouvant d'elle-même produire le divers : la pluralité est identique à la collection des unités, et la diversité ne peut résulter que des rapports de nombre, de position entre éléments toujours iudividuellement identiques et immuables. Le *phénomène* n'est donc pas un produit de la substance, il n'est que l'ensemble des actes substantifs ou des substances (pages 48, 49, 50, 51). Conformément à la loi d'identité, en même temps que l'idée de substance sont rectifiées celles de *puissance*, de *force*, de *cause* et d'*effet*. La puissance ne peut appartenir à la substance simple, à l'un indivisible; celle-ci est un acte constant, tandis que la puissance est identique au pluriel variable, à la somme changeante des unités substantives (p. 52, 53). De même, il n'y a pas de substance qui ait en elle-même la vertu ou la force de produire des effets. La cause ne peut être qu'un ensemble de substances produisant un seul tout au moment où il le produit : il n'y a pas de causes simples et isolées, mais des *concauses* qui s'identifient avec leur effet total. L'infini mathématique n'est lui-même pour M. Corleo que l'*indéfini*, ce qui chasse l'infini du du monde des composés, de l'espace. De ces démonstrations, l'auteur tire des conséquences également désavantageuses au matérialisme et au spiritualisme, ou plutôt à ce qu'il appelle le pseudo-spiritualisme. La loi d'identité lui sert, de plus, à établir une correspondance réelle entre l'idéologie et l'ontologie. « Je dois conclure, dit-il, qu'en dehors de cet ensemble d'éléments substantifs d'où résulte la pensée existent aussi d'autres groupes divers de substances réelles qui contribuent à les changer de mille manières, aucun résultat ne pouvant se changer lui-même en vertu de ses propres éléments, dont chacun est toujours ce qu'il est. Par conséquent, je le répète, l'idéologie est un réelle ontologie ntérieure à l'homme, un ensemble d'êtres qui constituent le phénomène variable de la pensée et se rattachent indissolublement à une réelle ontologie extérieure, sans laquelle elle ne pourrait jamais se changer ni se diversifier (p. 68). La mesure de la diversité produite dans la pensée est, selon l'auteur, la mesure même de la part qui revient à l'objet extérieur sur le changement de la pensée. » Spencer estime aussi qu'il y a adaptation et concordance de plus en plus exacte entre le monde subjectif et le monde objectif, le premier n'étant qu'une forme parallèle du second.

M. Corleo applique la même loi d'identité aux idées d'*espace* et de *temps*, d'*être réel*, d'*être possible*, d'*essence des choses*, de *contingence* et de *nécessité*, d'*absolu logique* et d'*absolu ontologique*. « L'idée d'espace correspond objectivement au monde et aux êtres qui le composent, à leurs relations de contact et à leur substitutibilité. Tout cela est réel, puisque la pluralité et le changement des rapports des corps ne

sont pas des phénomènes vides de substantialité, ne peuvent pas se succéder en une seule substance. L'espace est donc aussi réel que les corps et que leurs relations variables de contact, auxquels il est identique. C'est là l'objectivité unique et vraie de l'idée d'espace; c'est pourquoi elle est subjective — objective, et non subjective seulement. L'idée d'espace vide n'est pas vraie (p. 77). » — « L'idée de temps n'est pas purement subjective, elle ne représente pas uniquement la succession interne de nos sensations, ou en général de nos pensées... La succession des pensées est une succession de changements également réels en dehors de nous, qui sont autant de causes de nos changements subjectifs. Ainsi l'idée du temps est subjective-objective et correspond au véritable changement de rapports entre les éléments extérieurs. En dehors du monde, comme l'espace, le temps n'a pas de réalité. » Nous verrons plus loin que cette affirmation de la pluralité des éléments, soit subjectifs, soit objectifs de la pensée, ne paraît pas à M. Corleo être en contradiction avec la croyance à l'existence d'un élément spirituel dans l'ensemble des éléments psychiques, non plus que l'antagonisme entre l'idée de temps et l'idée d'éternité ne l'empêchera de reconnaître l'existence, en dehors de la matière soumise aux temps et au changement, d'un être un et éternel. C'est, du reste, avec la même loi d'identité, que l'auteur explique la subjectivité-objectivité des autres idées et conceptions métaphysiques que nous avons énumérées ci-dessus. Mais, quoi qu'il fasse, l'universel, le nécessaire qu'il tire de l'empirisme n'en sort qu'à demi, l'identification de son idéologie psychologique avec son ontologie métaphysique ne tient qu'à un fil.

III. *Cosmologie et théologie.* — L'auteur examine maintenant, dans leurs relations avec les idées métaphysiques fondamentales, les princilois cosmologiques, l'agrégation, l'attraction, le mouvement et le repos, les affinités chimiques, les divers états moléculaires de la matière, et les lois de l'organisation, toutes lois qui, « dans l'homme, le type le plus parfait de l'échelle zoologique, conspirent harmonieusement à la formation de son identique total. » Essayons d'être bref, ce qui, dans un sujet si vaste et si complexe, ne serait pas fort aisé, même si nous nous contentions d'effleurer tous les points essentiels.

L'*agrégation continue et nécessaire* des éléments qui constituent la matière est une conséquence des idées rectifiées de substance et d'espace. Cette agrégation est nécessairement multiforme (*difforme*), puisque les éléments qui la constituent ne peuvent être des composés égaux en nombre. « En d'autres termes, cette continuelle diversité de corps grands et petits, de masses et de molécules dont nous sommes spectateurs, n'est point accidentelle, mais nécessaire et inévitable dans l'agrégation cosmique. » (P. 92.) La raison en est que l'infini mathématique et par conséquent physique n'existant pas, l'agrégation étant continue, et le nombre des éléments déterminé et précis, « il est bien certain qu'il doit y avoir une périphérie, ayant telle ou telle figure (peu importe), et un ou plusieurs centres en correspondance avec la péri-

phérie même... Les conditions d'agrégation, la somme des contacts actifs, qui doivent porter chaque élément sur lui-même, ne sont pas égaux ni les mêmes entre les substances qui sont au centre et celles qui sont à la périphérie, à une partie du rayon ou à une autre. C'est là une raison géométrique, partant absolue, constante et nécessaire. » D'où, comme conséquences, la composition diverse et la densité diverse des corps résultant de cette agrégation. Les agrégations et les densités étant diverses, il existe en elles une raison continue d'équilibre partiel et de rupture d'équilibre. Le mouvement et le repos, tous deux relatifs, sont donc nécessaires et inhérents à la matière, dès que la matière existe. Le mouvement ne peut pas lui être imprimé par une force externe; il résulte nécessairement de l'agrégation diverse de ses éléments actifs. Mais « peut-il y avoir une succession éternelle, une succession sans principe, un mouvement qui ne commence jamais? » (P. 147.) L'auteur affirme le contraire. N'a-t-il pas déjà démontré que le temps et la succession ne peuvent être éternels? Or il ne peut y avoir de mouvement sans succession de rapports; et le mouvement est identique au temps, il doit avoir un commencement. Et, comme le temps n'existe qu'avec la matière, la matière a commencé aussi, et voilà démontrée, à notre grand étonnement, la création *ex nihilo*. La pluralité est un fait, qui a commencé et qui dure; elle doit donc son origine à l'un qui est éternel. Sur les autres preuves, soit à *priori*, soit à *posteriori*, de l'existence de Dieu, qui lui seraient superflues, M. Corleo ne s'étend pas : il les trouve même toutes défectueuses. Il déclare aussi insuffisants et dangereux, en ce qu'ils confinent à l'anthropomorphisme, les arguments sur lesquels on s'appuie ordinairement pour démontrer les attributs de la divinité. Il nous laisse ignorer quelles sortes de relations cet Un *ex machinâ* peut avoir avec le monde, qu'il a créé par caprice, ce qui est contradictoire, et sans sortir de son immutabilité éternelle, malgré l'acte créateur qui est réellement ultérieur à sa non-perpétration. Si le monde de M. Corleo entre dans le temps par la création, il nous parait clair que son Dieu y entre aussi en le créant.

IV. *Anthropologie et sociologie.* — La métaphysique de l'identité nous ménage de nouvelles surprises. Qu'en anthropologie l'auteur accorde plus d'importance à l'identique commun, à la psychologie générale, qu'aux différences dépendant du tempérament, de la race, de l'hérédité, des mœurs, des milieux, nous le comprenons sans peine. Nous comprenions beaucoup mieux, et même nous approuvions, en voyant que, pour M. Corleo, « la sensation est un résultat d'éléments subjectifs, c'est-à-dire humains, et d'éléments objectifs, c'est-à-dire extérieurs à l'homme » (p. 167); et que, « subjectivement considérée, elle n'est que la résultante de ses organes mêmes, puisque l'effet est identique à l'ensemble des éléments qui le constituent (171). » Cependant nous faisions les plus légitimes réserves, lorsque l'auteur concluait des différentes caractéristiques des opérations mentales à la constitution nécessaire des organes subjectifs de ces opérations : on

n'a pas, en effet, le droit de retrouver *à priori* ce que l'on sait *à posteriori* du système nerveux et de l'organe encéphalique. Autrement il arrive qu'en donnant comme nécessaire la structure diverse des éléments organiques, on s'arrête dans ses déductions juste au point où s'arrêtent les descriptions des physiologistes et des anatomistes. Il n'y a ni grand mérite ni grande utilité à inférer ce qui est connu. Il y en aurait à indiquer à la physiologie et à l'anatomie de nouvelles recherches en se basant sur l'étude subjective de l'homme. L'auteur le sent bien; mais, quand il aborde ce sujet, son apriorisme tourne dans le même cercle vicieux, dont les découvertes de la science remplissent l'aire tout entière.

Mais voici qui est assurément plus grave. M. Corleo nous avait démontré, ne l'oublions pas, que toutes les manifestations mentales, jusqu'aux plus élevées, résultent du groupement divers en nombre et en position des substances. Voici, du reste, ses propres termes : « Par les raisons que j'ai plusieurs fois répétées, l'abstraction ne peut naître dans une entité seule; évidemment elle indique la pluralité, un élément qui s'abstrait et se détache, qui se subdivise encore en sous-parties, qui à leur tour se détachent et s'abstraient, se synthétisent, s'unissent à d'autres parties dans d'autres nouveaux groupes. » Il nous montre, en effet, dans l'homme, à l'exclusion des autres animaux, « cette forme spéciale de l'organe nerveux central, qui permet dans l'ensemble fonctionnel l'isolation des fonctions et sous-fonctions, et leur conjonction ultérieure avec de nouvelles fonctions complexes. » (P. 193.) De même, passant à l'examen de la volonté, il en fait l'analyse organique, à peu près comme le ferait un physiologiste ou un philosophe physiologiste. « Dans le mouvement réflexe concourt le centre partiel; dans l'acte volontaire, le centre commun, ou la somme des centres existant pour l'ordinaire dans l'encéphale. » (P. 422.) Il repousse énergiquement le dogme de la liberté d'indifférence. « Dans le système de ceux qui admettent diverses puissances dans l'un, le développement de pareilles actions dans un être seul, il ne peut y avoir raison de se développer d'une façon plutôt que d'une autre, l'un devant toujours être identique par rapport à toutes ses puissances internes (P. 224.) » Et plus loin : « Les faits démontrent que toute volition est motivée, et qu'entre les divers motifs constamment il y en a un qui acquiert la prépondérance sur les autres, et qu'il est la cause déterminante de l'acte du vouloir. » (P. 225.) Il devrait être entendu que tout motif, lui aussi, est une résultante d'un groupement d'unités actives, de substances impotentielles. Mais la question prend ici une face inattendue. M. Corleo attribue le fait de l'abstraction à la diminution fonctionnelle de la matière organique; de même, la mémoire la plus sûre « est celle qui divise les idées selon leurs catégories et au moyen d'une idée rappelle toutes les idées subordonnees... Pouvoir tenir à volonté une idée sous l'œil de l'intelligence... dépend de cette possibilité que les fonctions organiques complexes des perceptions se divisent en autant de parties moin-

dres, et que l'action de la matière organique concourt moins aux résultats particuliers. » (P. 236.) Une hypothèse absolument gratuite, c'est que l'abstraction et l'attention fonctionnent avec le plus d'isolation possible es organes : plus de précision, de concentration, de simplicité apparente et de complexité réelle, peut-être. M. Corleo n'en établit pas moins sur cette hypothèse ce raisonnement tout à fait mathématique : « La preuve de l'existence d'un être d'autre nature, constitué par un cte substantif supérieur, se trouve dans ce fait spécial que, pendant que les éléments d'une fonction organique diminuent, la somme d'action résultante est plus grande que la quantité numérique d'éléments retranchée : d'où il suit que la plus grande partie d'une telle somme doit appartenir à un seul des éléments. » (P. 232.)

L'argument vaut encore pour la volonté, pour la liberté morale. « Les motifs idéaux (par opposition aux désirs opérant fatalement dans les basses sphères des sensations) ne sont qu'abstraction, c'est-à-dire quantité moindre de matière organique en fonction. » (P. 237.) De là un dilemme auquel M. Corleo déclare qu'on ne peut échapper : « Ou parmi les éléments qui composent l'homme il y en a quelqu'un de non semblable aux autres, supérieur en action à ses coassociés, en somme d'autre nature, et alors a lieu la disproportion croissante des résultats en raison de la diminution des éléments matériels ; ou bien, si tous les éléments sont d'égale nature et valent autant l'un que l'autre, alors leur diminution en une fonction, soit de mouvement, soit de pensée, soit de motif, doit produire une diminution fatale de résultats, et surtout de liberté. Si donc le fait constant démontre que dans l'homme, à mesure qu'augmente l'analyse des mouvements et des perceptions, que progresse l'abstraction et que diminue la quantité de la matière organique fonctionnante, il y a accroissement de résultats, efficacité et liberté plus grande d'action, il est clair qu'au milieu de ces éléments, qui concourent à la production de tels résultats, il doit en exister un d'une autre nature, un qui vaut plus que les autres, en sorte que la résultante n'est plus en rapport avec la diminution du nombre des éléments, mais en rapport avec la plus grande action substantielle qui prévaut sur les autres et s'attribue la grandeur du résultat même. » (P. 237.)

Comme nous n'accordons nullement à l'auteur du dilemme l'hypothèse que la grandeur ou l'élévation du résultat est en rapport avec la diminution des éléments organiques subjectifs en fonction, cet argument ne nous convainc pas. Nous nous permettrons seulement de demander à M. Corleo s'il est bien sûr de n'être pas tombé en contradiction avec lui-même. Cet *un*, dont la prévalence sur les autres éléments concourt avec eux à produire des résultats tels que l'attention, la mémoire supérieure, l'abstraction, la liberté, la conscience, cet un qui prédomine sur eux par le droit du plus fort, qui les rend inutiles, ou qu'ils devraient rendre inutile, d'où lui vient son efficacité? Il nous paraît remplir, soit simultanément (ou potentiellement), soit successivement (ou

réellement), nombre de fonctions incompatibles avec la permanence de sa nature : ou bien il est une substance qui n'est pas substance, ou ce n'est pas seulement un changement de quantité, un changement de nombre et de position dans les éléments qui produit les faits naturels, les phénomènes physiques et psychiques. Etait-ce bien la peine de relever si attentivement les éléments subjectifs organiques de l'esprit, pour les effacer ensuite devant un congénère qui est l'esprit lui-même, au sens classique du mot? M. Corleo, dans sa Conclusion, s'attache à montrer, après maint autre, mais avec une certaine couleur d'originalité, que tous les systèmes historiques ont péché par une idée fausse de la substance. Nous n'avons pas à examiner si lui-même a bien défini cette idée, et s'il lui était bien utile de la définir; nous lui reprochons seulement d'avoir raisonné contre sa propre définition.

Arrivé à l'idée du *devoir*, l'auteur fait sortir l'impératif catégorique de l'observation empirique. Remarquez sa définition : « Le devoir, considéré dans sa partie typique absolue, consiste dans la somme des actes à faire délibérément pour la conservation et le perfectionnement de l'individu et de l'espèce. » Maxime franchement utilitaire, quoi qu'il en pense. Cet impératif catégorique est lui-même ni plus ni moins qu'une dérivation des expériences sociales. « Si l'homme n'était pas sociable de sa nature et nécessairement et incapable de pourvoir par lui-même à sa propre conversation et amélioration, » il n'aurait pas « des devoirs envers soi et des droits envers les autres. » Les pages consacrées à l'éthique et à la sociologie sont conçues dans un esprit tout à la fois pratique et élevé. L'auteur a beau faire, l'empirisme y déborde l'à *priori*. Nous restons donc sous une bonne impression en fermant ce livre, d'ailleurs écrit de bonne foi, sans étalage d'érudition, et avec une clarté relative, chose rare en matière si ardue. Notre jugement sommaire et définitif est pourtant que ce qu'il y a de meilleur et de plus substantiel, comme de plus neuf, dans ces essais de métaphysique *expérimentale*, ce n'est pas la métaphysique.

BERNARD PEREZ.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Kehrbach : HERBARTS SÆMMTLICHE WERKE (in-8°). Leipzig. Veit et Comp.

M. Kehrbach nous envoie le premier volume d'une nouvelle édition complète des œuvres de Herbart qu'il publie à Leipzig.

On sait quelle influence Herbart a exercée et exerce encore sur la philosophie allemande. Si la métaphysique réaliste qu'il voulut opposer à l'idéalisme de Hegel est un peu oubliée aujourd'hui, la psychologie scientifique, qu'il a fondée, est en plein développement, et ses idées en pédagogie réunissent tous les jours de nouveaux partisans. L'école de Herbart a survécu à celle des grands idéalistes de la première moitié du siècle et compte, aujourd'hui encore, de nombreux fidèles dans l'enseignement universitaire.

Or la seule édition générale des œuvres de Herbart qui ait été publiée jusqu'ici en Allemagne, celle de Hartenstein, en 12 volumes, 1850-1852, est épuisée depuis longtemps déjà et fort difficile à trouver. Cette édition d'ailleurs ne pouvait plus être considérée comme complète depuis que différents professeurs, entre autres MM. Ziller et Zimmermann, ont publié à part un grand nombre d'inédits de Herbart. La nouvelle édition de M. Kehrbach rendra donc un important service à la philosophie.

Non seulement M. Kehrbach rééditera, après en avoir soigneusement révisé le texte, les écrits de Herbart qui composent l'édition Hartenstein, et ceux qui ont été publiés par Ziller et Zimmermann, mais il y ajoutera un nombre considérable d'inédits, concernant surtout la pédagogie, dont l'existence n'était même pas connue des différents professeurs qui ont édité Herbart.

L'édition Kehrbach sera divisée en quatre parties, dans chacune desquelles l'ordre chronologique sera constamment suivi.

La première comprendra les écrits scientifiques de Herbart, c'est-à-dire ses grands ouvrages philosophiques, plus un certain nombre de petits traités, discours, conférences et quelques poésies.

La seconde contiendra les analyses critiques publiées par Herbart lui-même dans différents recueils ;

La troisième, la correspondance privée et la correspondance officielle ;

La quatrième, les pièces qui ont rapport à l'enseignement et aux travaux de Herbart dans le séminaire pédagogique de Kœnigsberg.

De ces quatre parties, deux, la troisième et la quatrième, font absolument défaut dans l'édition Hartenstein; les deux premières sont enrichies de nombreux écrits nouvellement mis au jour.

Le volume qui vient de paraître à Leipzig est le premier de la première partie. Il contient tous les écrits philosophiques composés par Herbart de 1794 à 1805, années pendant lesquelles Herbart fut successivement étudiant à Jena, précepteur en Suisse et enfin privat-docent à l'université de Göttingen. Herbart n'avait encore mis la main à aucun de ses principaux ouvrages, mais déjà il avait posé les bases de sa métaphysique et ébauché sa pédagogie dans plusieurs travaux importants.

Ajoutons que l'édition de M. Kehrbach ne nous paraît rien laisser à désirer en ce qui concerne le soin matériel. Elle ne restera pas inférieure à ce point de vue aux dernières éditions publiées en Allemagne de Kant et de Leibniz.

H. L.

Dr A. Schwegler. — GESCHICHTE DER GRIECHISCHEN PHILOSOPHIE. — *Histoire de la Philosophie grecque*, publiée par le Dr Karl Köstlin, professeur à Tubingue. 3e édition, augmentée et perfectionnée. Fribourg-en-Brisgau, J.-C. Mohr. 1882.

Parmi les histoires abrégées de la philosophie grecque qui servent de guide pour l'étude de la philosophie ancienne, celle du *Dr A. Schwegler*, publiée après sa mort par le *Dr Karl Köstlin*, est sans contredit une des meilleures, une des plus utiles à lire et à consulter. L'estime dont elle jouit en Allemagne, auprès des juges les plus compétents, est d'ailleurs pleinement justifiée par les rares qualités qui la distinguent : l'intelligence philosophique des systèmes, l'indication, à un point de vue élévé, de leur marche et de leur succession, une exposition claire, nette, méthodique, la sûreté et l'impartialité des jugements, un choix sobre et judicieux de textes propres à éclairer et à confirmer les points essentiels et décisifs des doctrines. Ce sont là des mérites qui suffisent à assurer à un livre comme celui-ci un succès légitime et durable. Aussi cet ouvrage, qui a été traduit en grec moderne, vient d'avoir une troisième édition, augmentée et perfectionnée. L'éditeur, M. *Karl Köstlin*, lui-même professeur éminent à l'Université de Tubingue, dont le nom est connu en Allemagne surtout par son *Esthétique*, ouvrage considérable, apprécié récemment dans cette *Revue* (voy. no 1er, mai 1883), a fait à cette nouvelle édition des améliorations importantes, qui en augmentent encore la valeur et l'intérêt. — La première porte sur l'*origine* et la *succession des écrits de Platon*, question importante et délicate, d'où dépend à un haut degré l'intelligence de la philosophie platonicienne.

On sait à combien de recherches et de discussions savantes ce sujet a donné lieu, combien d'opinions différentes ont été émises depuis que Schleiermacher surtout en a fait l'objet d'une étude sérieuse et approfondie. M. Zeller, qui lui a consacré un grand nombre de pages dans son *Histoire de la philosophie des Grecs* (II, II, 422-476) a reproduit toutes ces opinions avant de donner la sienne. Le problème est-il réellement résolu? On ne saurait l'affirmer. On ne peut nier au moins le progrès; dans sa généralité, on peut dire qu'il a été amené à une solution probable. Mais en est-il de même des détails et quant à la place que chacun des dialogues de Platon doit occuper dans chacune des catégories ou des groupes que l'on propose? Quant à nous, nous tenons la question comme insoluble; du moins il n'y a lieu qu'à des conjectures. Celle que proposa M. Köstlin en se rapprochant de Schwegler, qui lui-même se rattache à Hermann, paraît assez acceptable. Les trois périodes qu'il adopte : 1° période *socratique*, suivie d'une époque de transition polémique et apologétique; 2° période *spéculative;* 3° période de développement complet du système à laquelle succède une quatrième, celle du retour au pythagorisme dans les Lois : rentre assez dans les limites du vraisemblable. Quant à la place qu'il assigne à chaque dialogue c'est autre chose, et il y aurait bien des doutes à lui soumettre; mais c'est un point qui ne peut être ici discuté.

Une seconde amélioration est relative à la théorie des idées de Platon, exposée avec plus de soin et de détail, et aussi particulièrement à la nature et au rôle de la *matière* dans la *Physique platonicienne*. On n'ignore pas combien aussi ce sujet est obscur et a soulevé de controverses. Son importance est manifeste. Platon est-il ou n'est-il pas dualiste? Toujours en conformité avec Schwegler, M. Köstlin, quoique sachant trop bien, dit-il, qu'il s'écarte de l'opinion aujourd'hui généralement admise, soutient que la matière, « dans la manière de voir de Platon, est substance réelle. » Il conclut par conséquent au dualisme. M. Zeller aussi a longuement démontré qu'il n'y avait aucun moyen de déduire le réel ou le sensible de l'idée dans la théorie platonicienne (626-641). Les raisons que donne M. Köstlin à son tour en faveur de sa thèse et qu'il appuie habilement de textes sont très plausibles, quoique quelquefois un peu subtiles. Elles sont présentées d'une façon ingénieuse, et on aimerait à être de son avis. Ce qu'on peut dire, c'est que Platon est lui-même fort embarrassé pour résoudre ce problème si ardu de la matière. N'est-il pas lui-même fort subtil quand il dit que la matière est le *non-être* et cependant une sorte d'*être* (τὶ τοιοῦτον οἷον τὸ ὄν, *Rép.*, X), qu'elle n'existe pas et que cependant elle existe? M. Köstlin, qui s'attache à prouver qu'il n'y a pas contradiction y parvient-il? C'est au lecteur à en juger. La langue grecque, il faut l'avouer, est fort commode pour ces distinctions subtiles en métaphysique. Mais nous ne voulons pas plus insister sur ce point que sur le précédent. Ce qui est certain, c'est que tout cet exposé, dans le livre de Schwegler, de la théorie platonicienne mérite, comme le reste, tous les éloges, il est aussi clair que

le comporte l'obscurité des systèmes. Une troisième amélioration qui ajoute à la valeur et à l'intérêt du livre, c'est une extension plus grande donnée à l'exposé des doctrines morales de la philosophie grecque. Pourquoi M. Köstlin n'a-t-il pas cru devoir aussi développer la dernière partie, celle du néoplatonisme réduite à quelques pages tout à fait insuffisantes? Malgré ce défaut regrettable de proportion, il n'est pas douteux que cette histoire n'obtienne un succès pour le moins égal à celui des éditions précédentes. On ne peut que le lui souhaiter, dans l'intérêt de l'étude sérieuse de la philosophie ancienne.

CH. BÉNARD.

Ed. Zeller. LA PHILOSOPHIE DES GRECS. Première partie, tome deuxième; traduite de l'allemand par M. *Emile Boutroux*. 1882. Paris, Hachette et Cie.

M. Boutroux et avec lui, sous sa direction, d'anciens élèves de l'Ecole normale supérieure, continuent la traduction du grand ouvrage de Ed. Zeller : *La Philosophie des Grecs*. Nous avons déjà rendu compte du premier volume de cette traduction, qui a paru en 1878 (voy. tome V, p. 337 de la *Revue*). On se rappelle que l'historien, après avoir fait connaître, dans son introduction, sa manière de concevoir l'histoire de la philosophie, la méthode qu'elle doit suivre, les caractères généraux de la philosophie grecque, ses origines, ses périodes principales, aborde l'histoire des écoles grecques avant Socrate. Le tome Ier de la traduction française contient seulement les *Ioniens* et les *Pythagoriciens*. Le second, celui qui vient de paraître, nous fait connaître les *Eléates, Héraclite, Empédocle*, les *Atomistes* et les *Sophistes*. Nous n'avons pas à revenir sur ce qui a été dit, dans notre premier article, des mérites supérieurs d'un livre dont la célébrité dispense de faire l'éloge. Les qualités de la traduction n'ont pas besoin non plus d'être relevées. Les mains auxquelles elle est confiée sont une garantie suffisante qu'elle ne laisse rien à désirer. Dans l'intérêt d'une plus grande clarté et pour mieux faciliter au lecteur français le recours à l'original, M. Boutroux a cru devoir ajouter des sous-titres qui soulagent en effet l'attention et aident la mémoire. C'est la seule modification apportée au texte. Le tout est fidèlement conservé et reproduit avec une scrupuleuse exactitude.

Nous ne pouvons nous livrer ici à l'examen des matières contenues dans ce volume, dont la partie la plus intéressante et la plus étendue est le chapitre consacré aux sophistes. On nous permettra de faire seulement quelques réflexions sur la manière dont le savant auteur l'a traitée.

M. Zeller fait d'abord connaître les *origines de la sophistique*. Il montre ce qu'étaient chez les Grecs la philosophie et la vie pratique avant les sophistes, la révolution intellectuelle et morale qui s'accomplit à leur apparition dans les idées et les mœurs grecques, et la relation des sophistes avec les philosophies antérieures. Après avoir fait

l'histoire extérieure des principaux sophistes il marque les caractères généraux de la sophistique, et à ce sujet il remet sous nos yeux les opinions des anciens sur les sophistes. De ces généralités l'historien passe à l'examen de la doctrine même des sophistes; il expose : 1° la théorie de la connaissance et l'éristique; 2° les opinions des sophistes sur la vertu, le droit, l'État, la religion et la rhétorique. 3° Il examine les conséquences morales, juridiques, etc., et termine par un coup d'œil général où sont appréciés, la valeur et le rôle historique de la sophistique. Cet exposé nous paraît contenir en effet tout ce qu'il y a d'essentiel à dire de la sophistique.

Tous les points sont traités avec le plus grand soin et une parfaite exactitude. Nous n'aurions rien à y reprendre en ce qui concerne la partie historique ou d'exposition. Nous ferons quelques réserves sur la manière générale dont la sophistique est appréciée par le savant historien de la philosophie grecque.

Sans aller jusqu'à faire un plaidoyer en règle en faveur de la sophistique et des sophistes, comme l'a fait M. Grote dans son histoire de la Grèce et ailleurs (*Plato and other Companions Socrates*), M. Zeller, sur les pas de Hegel, cherche d'abord à réhabiliter sinon à justifier les sophistes. Il le fait avec mesure et plutôt en adoptant une opinion moyenne. Qu'il vous soit permis de le dire, à force de vouloir être impartiale et modérée, cette opinion est un peu flottante. Selon nous, elle n'est pas non plus tout à fait exempte de contradiction. Nous ne pouvons entrer ici dans une discussion sérieuse. Nous soumettrons seulement à l'auteur nos doutes et notre impression générale.

On répète un peu partout que Hegel a réhabilité les sophistes. Cela n'est vrai qu'au point de vue hégélien de la dialectique de l'idée, non au point de vue moral. On ajoute que l'école anglaise, M. Grote et M. Lewes, etc., ont complété cette réhabilitation. On insiste beaucoup d'abord, à ce sujet, sur l'enseignement salarié des sophistes ; on montre que ces maîtres salariés et rétribués n'ont pas été aussi avides qu'on le dit. Il était naturel, dit à son tour M. Zeller, qu'ils fissent payer leurs leçons; il était nécessaire que ces professeurs pussent gagner leur vie par le travail auquel il consacraient leur temps et leurs forces, etc. Il nous semble que c'est trop insister sur un point secondaire. Ce n'est pas là précisément ce qui constitue la sophistique. Faire tout rouler sur le salaire, ou à peu près, est un point de vue bien étroit et superficiel. Ce qui fait l'essence même de la sophistique est d'avoir enseigné une doctrine et un art qui en définitive étaient dangereux, car ce n'était autre chose, selon la définition d'Aristote, qu'une sagesse apparente et non réelle (φαινομένη σοφία οὖσα δε μὴ). Il nous semble aussi que M. Zeller après avoir critiqué l'ancienne opinion, lui-même y revient (493).

Il y revient d'abord quand il examine le caractère scientifique de la sophistique, « qui était de regarder comme impossible toute espèce de connaissance scientifique des choses, ce qui conduit à chercher sa satisfaction dans la jouissance. Quand la pensée a perdu son objet, elle

se voit obligée de tout tirer d'elle-même, sa certitude se change en tension intime, en devoir, son savoir devient un vouloir... Elle bornera son enseignement à l'indication des moyens par lesquels l'individu peut atteindre les fins qu'il a en vue, de quelque nature que soient d'ailleurs ces fins (ibid.).

Platon et Aristote, en termes différents, n'ont pas dit autre chose. On se demande aussi comment M. Zeller accorde tout ce qu'il dit de l'éristique des sophistes avec leur caractère moral, d'honorabilité. Si l'éristique telle qu'il la présente, avec son habileté *formelle* et *peu loyale*, est inséparable de la sophistique, comment la justifier? Platon a écrit, dit-on, une satire; Aristote a fait une théorie générale. L'un a fait un tableau, l'autre un traité. Soit. Ce qu'ils ont dit s'applique aux sophistes de tous les temps. Sans doute, cela n'excuse pas les sophistes. On a beau distinguer deux classes de sophistes, les premiers et les seconds, ceux-ci dégénérés; il n'y a de différence qu'en degré et pour les doctrines et pour le caractère. La seconde génération est fille légitime de la première; M. Zeller lui-même en convient (page 514) quand il dit des grands sophistes : « Les maîtres avaient eux-mêmes préparé cette décadence. Les excès éristiques de la sophistique ne sont donc pas plus un effet du hasard que ne le fut plus tard le lourd formalisme de la scolastique, et tout en faisant, comme il convient, la différence entre les facéties d'un Dionysodore et l'éristique d'un Protagoras, nous ne devons pas oublier que celles-là procèdent de celles-ci en première ligne » (515). Cela est très juste, mais infirme le premier jugement. Que devient alors le plaidoyer de M. Grote?

M. Zeller, toujours, quoi qu'il veuille et plus qu'il ne croit, avons-nous dit dans notre premier article, est resté hégélien. Il revient à l'opinion de Hegel, quand il examine la valeur et le rôle historique de la sophistique. Il en fait la face *subjective* de la raison humaine (p. 544). La manière dont il explique cette formule est le commentaire à peine déguisé de Hegel sur la sophistique. Mais, d'autre part, comment accorder la thèse allemande avec la thèse anglaise? Lui-même voit bien qu'elles se contredisent, il s'efforce en vain de les concilier. Ainsi, après avoir fait l'éloge des sophistes, les émancipateurs de leur temps, les encyclopédistes de la Grèce (Cf. Hegel) énuméré les services qu'ils ont rendus, il trace un parallèle avec les vrais philosophes, qui, on l'avouera, n'est rien moins que flatteur. « Ils apparaissent comme pleins de prétention et de forfanterie. Leur vie vagabonde, leurs leçons salariées, leur empressement à quêter des élèves et des succès, leurs rivalités mesquines, leur jactance souvent ridicule, forment un contraste remarquable avec la grandeur simple d'un Socrate, avec la noble fierté d'un Platon, etc.

M. Zeller termine son appréciation par ce jugement général, qui n'est autre que celui de Hegel : « La sophistique est le fruit et l'instrument de la plus profonde révolution qui ait eu lieu dans les idées et dans la vie intellectuelle du peuple grec... C'est ainsi qu'une tentative qui était légitime engendre par suite de son caractère exclusif des résultats fu-

nestes pour la science et pour la vie. Mais cet exclusivisme était inévitable, et l'histoire de la philosophie n'a pas lieu de s'en plaindre... Sa pensée devait subir cette fermentation pour devenir la limpide sagesse de Socrate. Il a fallu à l'Allemagne la période dite d'émancipation intellectuelle (Aufklärung) pour avoir un Kant ; il a fallu aux Grecs la sophistique pour avoir un Socrate et une philosophie socratique » (p. 547).

CH. BÉNARD.

Alessandro Chiappelli. — LE ECCLESIAZUSE DI ARISTOFANE E LA REPUBBLICA DI PLATONE, *polemica letteriara nel IV sec. avanti Cristo*, Turin, Ermanno Loescher, 1882. — In-8, 115 pages.

Le sous-titre de cette étude est une traduction de l'intitulé donné par Gustav Teichmüller à l'important travail dont la *Revue* a rendu compte en janvier 1882. M. Chiappelli marque ainsi suffisamment le caractère de son essai, les procédés de la méthode qu'il suit et le modèle dont il s'inspire. Mais nous savons assez [1] quelle est l'originalité de ses vues propres et l'indépendance de son esprit, pour être assurés d'avoir devant nous une œuvre profondément personnelle et conduisant à des résultats nouveaux.

L'objet principal de l'essai est l'exposé historique des rapports qui eurent lieu entre Aristophane et Platon. Contre Zeller, M. Chiappelli admet, d'accord avec Teichmüller, que l'*Assemblée des femmes* traduit sur le théâtre l'utopie de la communauté, émise par Platon dans les premiers livres de la *République*, et fixe ainsi par sa date (391-390) celle de la publication de ces livres.

Mais reprenant une idée de Krohn et la modifiant, à la suite d'une analyse très intéressante de la *République*, notre auteur se sépare du philosophe de Dorpat pour conclure :

Qu'avant l'*Assemblée des femmes* Platon n'avait publié que les quatre premiers livres, qui forment un ensemble complet par eux-mêmes [2] ;

Que le cinquième livre, qui constitue un épisode spécial, est, de fait, une réplique de Platon à Aristophane, réplique qui dut suivre immédiatement l'attaque ;

Qu'au retour de Sicile, date admise par Teichmüller pour les cinq derniers livres, Platon donna seulement les livres VIII, IX, X, suite naturelle des quatre premiers [3] ;

1. Voir (*Revue*, 1882, p. 324) l'analyse de son ouvrage *Sur l'interprétation panthéistique de Platon*.
2. Ce serait cette publication qui aurait également provoqué Xénophon à écrire la *Cyropédie*.
3. M. Chiappelli ne se prononce pas pour le livre X; mais je vois, jusqu'à preuves sérieuses du contraire, dans le caractère des allusions astronomiques du mythe d'Er, un motif suffisant pour ne pas retarder davantage la date de publication de ce livre (voir dans la *Revue*, XII, p. 152, mon article sur l'*Education platonicienne*).

Qu'enfin les livres VI et VII ont été interpolés par Platon dans son œuvre, en refondant dans ce but la fin du livre V, à une époque postérieure, où ses idées avaient changé sur nombre de points, notamment sur l'âge auquel il convient d'aborder la dialectique. Cette époque ne peut être exactement précisée, mais elle semble relativement tardive.

Ces conclusions sont assez fortement appuyées pour me sembler désormais acquises à l'histoire de la philosophie.

Après ce premier échange d'hostilités entre le grand comique et le disciple de Socrate, un certain rapprochement eut lieu entre eux. Aristophane dut reconnaître qu'en fait ils appartenaient au même parti politique; il ne dut pas ignorer l'admiration que Platon professait ouvertement pour son talent; il fut donc naturellement conduit à étudier de plus près celui qu'il avait attaqué plus ou moins à la légère; en l'étudiant, il s'imprégna quelque peu de ses idées, et cette influence est visible dans le *Plutus* (seconde rédaction, 388), De son côté, Platon, après la mort d'Aristophane, rend dans le *Banquet* un juste hommage à sa mémoire et le réconcilie idéalement avec ses anciens adversaires, Agathon comme Socrate, mais non sans lui adresser quelques railleries plus ou moins déguisées, bien légère vengeance de l'abus que le poète devait lui sembler avoir si souvent fait de son génie.

Tel est le cadre du travail de M. Chiappelli; il a su le remplir d'analyses pénétrantes, de rapprochements ingénieux, d'aperçus suggestifs.

Il n'est guère qu'un seul point où je ne sois pas porté à partager ses vues, et que je veux relever, ne fût-ce que pour l'engager à nous donner sur un sujet voisin une étude aussi approfondie et aussi intéressante.

Il voit dans le vers 362 du *Plutus* une allusion à un passage du *Phédon* (89, E) et est conduit par là à attribuer à ce dernier dialogue la date de 388 au lieu de celle de 384, indiquée par Teichmüller. Les arguments de ce dernier ne lui semblent pas d'un grand poids, et la nouvelle date qu'il donne au *Phédon* lui paraît éliminer une grave difficulté, celle de la position du *Ménon*, qu'il juge antérieur au *Phédon*.

J'avoue que je ne vois nullement comment la difficulté est éliminée; elle me semble au contraire aggravée. M. Chiappelli néglige le critérium de Teichmüller d'après lequel le *Ménon* appartient à la seconde période du style de Platon, le *Phédon* à la première. Ces deux périodes sont séparées par le *Théétète*, de 384. Le *Ménon* est placé aussitôt que possible en 383, avant la catastrophe d'Isménias.

Si le *Phédon* (72, E) fait allusion au moins à un dialogue antérieur où la théorie de la réminiscence a été soutenue, ce peut être l'*Euthydème*, de 397. Pour l'allusion analogue de la *République* (506, C), il n'y a pas lieu d'en tenir compte davantage, d'autant qu'elle appartient au livre VI, de date maintenant reconnue postérieure. Le caractère socratique du *Ménon* est une difficulté réelle; mais le principe de la méthode que suivent Teichmüller et Chiappelli est précisément de ne considérer que tout à fait en dernière ligne des raisons de cet ordre, et il faut

avant tout être fidèle à sa méthode, surtout quand elle est bonne. Le fait est que l'occasion qui a donné naissance au *Ménon* n'a pas encore été constatée; elle nous donnerait sans doute la clef de la difficulté, par exemple si cette occasion était un écrit de Xénophon. Il n'y aurait pas en particulier à s'étonner de la façon dont Ménon, mais non pas Socrate, conçoit le rôle de la femme (71, C), façon qui évidemment n'est pas celle du protagoniste de la *République*.

Quant au *Phédon*, les arguments de Teichmüller ne sont point, il est vrai, décisifs, mais ils ne m'en paraissent pas moins plus valables encore que celui de M. Chiappelli. Il s'agit en fait d'une expression οὐδενὸς οὐδὲν ὑγιές, assez frappante, qu'on trouve à la fois dans le *Plutus* d'Aristophane et dans le *Phédon* de Platon. Le rapprochement des deux passages a été fait par le scholiaste d'Aristophane, ce qui justifie suffisamment l'hypothèse que l'un des deux auteurs a emprunté à l'autre son expression. Mais je ne puis voir rien de plus ; il n'y a pas, à proprement parler, d'allusion véritable, ni dans un sens, ni dans l'autre. Dès lors, de quel côté est la probabilité de l'emprunt? On ne peut guère répondre qu'en rappelant la tradition qui attribue, au reste, à Platon une telle familiarité avec les écrits d'Aristophane qu'on devrait croire à des emprunts de ce genre en beaucoup plus grand nombre.

PAUL TANNERY.

REVUE DES PÉRIODIQUES

La Filosofia delle scuole italiane.

Octobre-décembre 1882, février 1883.

I. — G. BARZELOTTI : *L'idéalisme d'A. Schopenhauer et sa doctrine de la perception.* — La doctrine idéaliste de Schopenhauer se résume dans ces formules : « Le monde est ma représentation, et le monde est ma volonté. » On ne suit ici le philosophe allemand que dans l'exposition du premier de ces deux principes. Sujet et objet constituent dans leur mutuelle opposition la première et principale forme de toute représentation et de toute connaissance. Il ne faut donc pas partir de l'objet pour venir au sujet, comme le fait le réalisme dogmatique, ni du sujet pour en déduire l'existence de l'objet, comme Fichte l'a fait. Objet et représentation sont une seule chose : l'existence de l'objet perçu par nous consiste dans son action sur nos sens ; toute la réalité empirique est là, et lui attribuer une existence indépendante de la représentation, c'est contradiction et absurdité. La perception, ou l'immédiate appréhension des choses externes, n'est pas, selon Schopenhauer, œuvre du sens, mais de l'intelligence. Le sens y a sa part, mais ne la constitue pas ; il la prépare, mais ne la réalise pas : elle ne devient perception que quand l'intelligence, au moyen de la loi de causalité, saisit le changement survenu dans les organes comme un effet qui doit avoir sa cause, et, se servant de la forme du sens externe qui est l'espace, comme le temps est la forme du sens interne, situe cette cause en dehors de l'organisme dans les objets externes. L'acte par lequel l'intelligence applique la loi de causalité aux données des sens n'est pas discursif et réfléchi, mais spontané et direct : ce qui ne veut pas dire qu'il n'ait pas besoin de l'habitude et de l'association pour s'exercer avec sûreté. Le mérite de Schopenhauer est d'avoir prévenu les résultats positifs des plus récentes études psychologiques et physiologiques en distinguant la sensation de la perception, en faisant de celle-ci un phénomène, non point primitif et original, mais successif et comme superposé à la sensation au moyen d'un processus d'actes intérieurs renforcé par l'association et l'habitude et favorisé spécialement par des mouvements spontanés (V. p. 13, la dissertation *Ueber das Sehen and die Farben*).

T. DAVIDSON : *Rosmini faussement accusé devant Léon XIII.* — Voilà que le sacré collège tient des assises philosophiques. L'*Unité catholique*, à la date du 1er juillet, contient un article intitulé : *Thèses philosophiques discutées devant Léon XIII.* Il paraît qu'en *anthropologie*, la première thèse fut celle-ci : « On doit dire très juste la définition : « L'homme est un animal raisonnable, » et ne pas la corriger en disant l'homme « un animal intellectif », comme faussement le

voulait Rosmini. L'auteur de l'article défend Rosmini contre les allégations des faux thomistes et restitue la vraie définition donnée par Rosmini : « L'homme est un sujet animal, intellectif et volitif. » — *Observations* (de T. Mamiani) *sur l'article qui précède.* Tout cela, vraiment, n'est pas d'un intérêt bien sérieux.

T. MAMIANI : *Philosophie juridique.* — Il s'agit d'une question toute d'actualité, que le philosophe envisage au point de vue élevé des principes : l'extradition des délinquants politiques, et spécialement de ceux qui ont répandu le sang sur l'ordre d'un parti ou par fanatisme propre et individuel. T. Mamiani reproduit, en y ajoutant quelques considérations, les idées qu'il avait déjà émises sur ce sujet dans ses *Problèmes sociaux.* Il proposait dans ce livre la réunion d'un congrès extraordinaire de philosophes moralistes, qui, sans céder à aucune préoccupation touchant l'intérêt, l'influence ou l'orgueil de telle ou telle nation, examinerait au sens éthique pur ces trois points : 1° si l'on peut distinguer une morale ordinaire et une morale politique ; 2° si le citoyen, comme individu et comme simple particulier, peut exécuter les châtiments et les vengeances réservés au pouvoir suprême de tel ou tel corps social ; 3° si l'autonomie des Etats et leur liberté hospitalière les exemptent de réparer les profondes infractions de la justice universelle et de la moralité commune. T. Mamiani discute et résout très sagement ces questions, en s'appropriant, à quelques restrictions près, les idées de Bluntschli sur l'extradition du réfugié politique. Il penche pour le refus d'extradition.

A. CHIAPPELLI : *Panétius de Rhodes et son jugement sur l'authenticité du Phédon.* — La critique moderne est souvent arrivée, même relativement à l'authenticité des écrits platoniciens, aux conclusions les plus résolument négatives. Elle peut trouver un lointain précurseur dans le fondateur du stoïcisme romain. C'est un exemple unique dans l'antiquité. Voici quelques-unes des raisons qui ont amené le savant et hardi stoïcien à nier l'authenticité du *Phédon.* C'est l'unique dialogue platonicien où Platon se nomme lui-même à la troisième personne. L'opposition entre la partie supérieure et la partie inférieure de l'âme se trouve dans tous les dialogues, excepté dans le *Phédon*, où il y a opposition entre le corps et l'âme dans son ensemble. La tripartition de l'âme, sur laquelle il est tant insisté dans les autres dialogues, n'est pas mentionnée dans le *Phédon.* Il paraissait inexpliquable à Panétius que Socrate soutînt dans le *Phédon*, avec abondance d'arguments dialectiques et luxe de métaphores et d'images poétiques, l'immortalité de l'âme, dont on sait qu'il avait douté ouvertement partout ailleurs. Le jeune et savant auteur de l'*Interprétation panthéistique de Platon* donne, à l'encontre de Zeller, les raisons critiques du silence que les historiens de Panétius ont presque tous gardé sur le doute qu'il a eu, selon toute probabilité, quant à l'authenticité du *Phédon.* Il termine en disant que c'est là le premier exemple connu d'une critique platonicienne fondée sur des raisons internes, en grande partie personnelles,

et que cet exemple est certainement, comme dit Grote, des plus malheureux. Mais il est en même temps une preuve de grande indépendance de jugement, et d'une rare hardiesse dans le grand rénovateur du stoïcisme.

Bibliographie : La philosophie morale d'Aristote, abrégé de Zanotti, avec notes de *L. Ferri* et de *Fr. Zambaldi.*

II. — T. Ronconi : *Du nom commun.* — Etudiant le raisonnement dans ses parties constituantes, l'auteur se demande quelle est la nature du nom commun, qui est le mot le plus important dans l'expression de nos idées. Il examine les définitions que le réalisme, le conceptualisme et le nominalisme en ont données, la théorie de Hobbes, celle d'Hamilton, la critique que S. Mill a faite de cette dernière, les idées de Bain et de Spencer sur la matière. Il prend chacune de ces théories en défaut, tout en y signalant les éléments d'une doctrine intermédiaire qu'il a le tort de ne pas assez préciser. Il cherche, pour son compte, la solution du problème, dans une étude un peu vague, selon nous, de la sensation, de la représentation et de la pensée abstraite.

G.-S. Tempia : *La valeur éducative des études sociales et la culture féminine.* — L'influence que nos idées ont sur nos actions s'exerce par le moyen d'un travail intérieur, par une espèce de digestion morale, qui transforme l'idée en sentiment. Cette faculté de transformer l'idée en sentiment est beaucoup plus grande dans la femme que dans l'homme. On sait, d'ailleurs, que la manière de sentir des femmes, soit épouses, soit mères, contribue fort à déterminer le mode d'action des hommes. Si donc nous pouvions élever d'un degré la culture de la femme, nous verrions la moralité s'élever d'autant, et croître en même temps la douceur des mœurs, la force des desseins, la sincérité des opinions, le courage de la parole. C'est pourquoi l'auteur se demande si les esprits féminins doivent être conviés aux études sociales, qui ont une influence prépondérante sur le sentiment. Elles doivent, selon lui, rester éloignées des études sociologiques, études de sciences en formation, où l'excitation sentimentale serait périlleuse et où il faut rigoureusement faire abstraction du sentiment. Mais il faut les admettre à l'étude de sciences sociales, que l'auteur distribue en trois classes : les études morales, juridiques et économiques. Faire les femmes s'appliquer à des études économiques et juridiques, c'est, dit-il, donner dans la société une circulation beaucoup plus active et féconde aux idées touchant la dignité du travail, la solidarité sociale, la valeur pratique absolue de plusieurs vérétés relatives, la puissance de l'énergie individuelle par rapport à l'action collective, la conciliation des intérêts opposés, etc. Toutes ces idées, non seulement ont une valeur propre par leurs rapports avec nombre d'autres idées, parce qu'elles sont des criteria, et en cette qualité gouvernent la formation de classes entières d'idées ; mais elles ont une valeur considérable pour les actions, parce qu'elles pénètrent profondément en nous et se répandent dans la société, s'y transforment en sentiments qui entretiennent et règlent notre activité.

F. Tocco : *Les idées morales en Grèce avant Aristote*, par F. Masci (Lanciano, 1882). — Le critique motive largement les éloges qu'il donne à ce livre, dont voici l'économie. Il est divisé en six parties : 1° Introduction, la morale populaire chez les Grecs jusqu'à l'époque de la guerre persique ; 2° Les théories morales dans la philosophie présocratique ; 3° Les sophistes ; 4° Socrate ; 5° Les socratiques ; 6° Platon. Le but de l'auteur, et il l'a atteint, était de fournir une exposition, non absolument neuve, mais rapide, cohérente, pleine et autant que possible complète des théories morales. L'introduction, un des chapitres les plus étudiés et les plus ingénieux, rend témoignage de l'ample érudition de l'auteur. Celle même qu'il y montre de la littérature grecque a pu jusqu'à un certain point lui nuire : il s'abandonne à ses souvenirs classiques au point de donner à ce chapitre une étendue hors de proportion avec le livre tout entier. Mais l'ordre général est bon ; le caractère propre à chaque phase du développement éthique est mis convenablement en relief. Le critique affirme qu'à certains égards Masci est plus clair et plus complet que Zeller, dont il s'inspire. Les conclusions résumées de Masci sont les suivantes : La conscience morale de l'antiquité classique n'ayant devant elle que l'individu isolé ou le citoyen, non l'homme, ne pouvait dépasser ce subjectivisme qui confine la morale dans l'individu, ni distinguer la morale de la politique. Les temps humains attendaient pour naître l'universalité chrétienne, la nouvelle loi de charité, de vertu effective et active. Et, d'autre part, une nouvelle morale objective, dégagée de tout fondement religieux, n'était possible qu'au moyen d'une science qui ne plaçât pas la loi et l'ordre moral au delà de la volonté et de la vie. Or cette science exigeait avant tout une analyse qui mît en clarté l'autonomie de la volonté et de la raison pratique, et deux autres, dont l'une montrât la genèse logique et le système, et l'autre la formation historique des idées morales. De ces trois analyses, la première appartient à Kant, la seconde à Hegel, la troisième aux écoles positivistes contemporaines.

Bobba : *Le problème de la connaissance selon l'empirisme physiologique et la philosophie expérimentale d'Aristote.* — L'auteur ne traite aujourd'hui que la première partie de sa thèse. Il commence par exposer les idées de Comte sur la relativité de la connaissance et sur le dédain de la psychologie à laquelle il proposait de substituer la phrénologie ; il reproduit, ensuite les critiques de Stuart Mill sur ces deux points. La clarté est le principal mérite de cette exposition critique, qui n'offre rien de bien nouveau, non plus que les considérations sur la manière dont les physiologistes-philosophes entendent la production des faits mentaux et leur relation génétique sur les systèmes et les centres nerveux.

P. Ragnisco : *Le principe de contradiction* (2°), *Hegel*. — La métaphysique des anciens est la métaphysique des choses ; celle des modernes est celle du savoir. L'idée platonique et le nom aristotélique sont déjà faits, ils sont objets de contemplation ; la pensée moderne fait Dieu et

la nature. Voilà pourquoi la pensée divine antique est hors de contradiction; la pensée divine moderne est l'âme de la contradiction, parce qu'avec cette dernière elle devient, se forme, et comme se nourrit (*quasi si pasce*) des contraires. Hegel réalise le possible intuitif de Kant, mais en le rendant réel toujours sur les conditions de l'esprit, de la pensée, par conséquent subjectif. Le système d'Hegel est tellement enchaîné dans la logique, dans la nature et dans l'esprit, qu'il ne laisse prendre haleine qu'à la fin de ces trois parties : c'est une chaîne dont les anneaux s'appellent l'un l'autre, sans pouvoir se fermer jamais.

L. Ferri : *Le phénomène dans ses relations avec les sensations, la perception et l'objet.* — L'auteur voudrait revoir le vocabulaire philosophique et l'unifier dans ses parties essentielles. Il étudie à ce propos un des sujets favoris de son maître Mamiani, la perception. Etude spiritualiste, mais claire et intéressante, dont voici les principaux objets : réalité du phénomène, tout à la fois objectif et subjectif, qu'il faut distinguer du fait ; union et opposition de la sensation et du phénomène considérées dans l'extension, le mouvement et la résistance; relation de l'espace avec le phénomène dont il est la forme, et son rapport de dépendance avec l'extension; la correspondance du sujet et de l'objet fondée sur sa base rationnelle par les lois communes entre le phénomène et la réalité externe; l'idéalisme de Berkeley réfuté par l'histoire de la nature; possibilité d'un accord entre la physique et la métaphysique, moyennant la distinction et la correspondance du monde phénoménal et du monde subsistant en soi fondées sur les rapports entre l'aspect géométrico-mécanique et l'aspect dynamique de la réalité.

T. Mamiani : *Du sens moral et du libre arbitre.* — On connaît les théories métaphysiques de l'auteur sur les premiers faits et les premières vérités. Il les reproduit encore à propos de la nature des principes moraux, du bien, de la fin de l'homme, du devoir, de la responsabilité. Il dit aussi leur fait aux matérialistes, aux darwinistes, aux nouveaux fatalistes, aux déterministes, aux statisticiens, aux mécanicistes et aux phrénologistes. — Le même auteur publie une appréciation de l'intéressant et consciencieux ouvrage que L. Ferri vient de publier en français : *La psychologie de l'association.*

Variétés. — Nous devons à l'obligeance de M. le professeur Park (*Queen's College Belfast*), auquel nous adressons nos remerciements, la communication des questions qu'il a posées aux examens pour la logique et la métaphysique de 1879 à 1883. Nous voudrions pouvoir publier *in extenso* la liste de ces questions. Nous devons nous borner à quelques remarques et à quelques citations.

Logique. — Les questions pour l'examen de logique sont tantôt historiques, tantôt dogmatiques. Les questions historiques sont de beaucoup les moins nombreuses. Elles sont en général très précises et assez restreintes. Exemple :

« Décrire le système de notation logique de sir W. Hamilton. *Avril 1881.* »

« Indiquer et examiner la définition que sir W. Hamilton donne de la logique. *Avril 1881.* »

Ces questions portent presque toujours sur la logique contemporaine et sur la logique anglaise. Cependant, le 30 septembre 1879, M. le professeur Park a posé cette question :

« L'insuffisance du système syllogistique d'Aristote et de ses successeurs est aussi évidente que l'utilité de ce système est réelle. »

Quelques questions ont un caractère tranché de généralité, comme celle-ci :

« Décrire la méthode historique. *Avril 1879.* »

Mais ces questions générales sont rares. Presque toujours la question posée est nette, précise, restreinte, technique même, comme celle-ci :

« Construire Baroko, Bramantip et Dimaris et les exprimer dans la notation de sir W. Hamilton. *17 Avril 1883.* »

Ce sont, comme on le voit, de vrais problèmes logiques très variés, très intéressants, choisis avec un discernement très fin : définitions à donner ou à discuter; pensées à développer ou à illustrer par des exemples; sophismes à réfuter; conséquences à tirer de prémisses nombreuses et compliquées. Il faudrait tout citer, pour tout faire connaître, car il est bien rare que deux questions se ressemblent. Il n'arrive presque jamais qu'une même question soit posée deux fois. Nous aimerions fort à savoir comment de telles questions sont traitées par les élèves. Si, comme c'est probable, les réponses sont justes, précises et bien exprimées, nous devons convenir que les études de logique sont à Belfast remarquablement fortes.

Métaphysique. — La part de l'histoire est beaucoup plus grande dans les examens de métaphysique que dans ceux de logique. Les questions posées exigent des candidats une connaissance assez étendue des principaux systèmes, surtout des systèmes modernes. On peut en juger par quelques exemples :

« Exposer la doctrine cartésienne sur la substance. *Avril 1879.* »

« Discuter la théorie de Hume sur la causalité. — La comparer avec celle de Kant, de Reid et de Hamilton. *Avril 1879.* »

« Expliquer le mot de Kant : Nous ne connaissons pas les choses en elles-mêmes, mais seulement leurs apparences. *16 mars 1883.* »

Cependant, ici comme en logique, les questions historiques sont moins nombreuses que les questions dogmatiques. On rencontre des questions générales, comme celle-ci :

« Faire connaître et décrire les principales théories sur la perception. *16 mars 1883.* »

Mais des questions aussi générales sont assez rares. Les questions les plus nombreuses sont plus précises et plus particulières, comme celle-ci par exemple :

« Les facultés de l'individu sont-elles formées par l'expérience passée de la race? *Avril 1879.* »

Ou celle-ci :

« Examiner cette proposition : les fatalistes ont tort de dire : la volonté est soumise à une cause, donc à une contrainte. Leurs adversaires ont tort de dire : la volonté n'est pas contrainte, donc elle est sans cause (*le texte est en français*). *Octobre 1880.* »

Au reste, il y aurait à faire ici les mêmes remarques générales que pour les questions de logique.

Les questions que nous posons en France pour les divers examens sont d'ordinaire beaucoup plus vagues que les questions posées par M. le professeur Park. Il faut reconnaître que le système anglais a de très grands avantages. Il permet d'apprécier plus aisément les connaissances acquises, la force et la justesse d'esprit des candidats. A ce point de vue, notre système est inférieur au système anglais. Mais il a, du moins à nos yeûx, un avantage qui compense peut-être tous ses inconvénients : il est plus favorable à l'originalité. Il y a sans doute un grand mérite à bien résoudre une question posée; mais, en philosophie surtout, le plus grand mérite consiste à savoir poser les questions. Quand nous indiquons le sujet à traiter dans une formule un peu vague, chacun le prend à sa façon, et nous indique ainsi souvent bien clairement par son choix même la valeur de son esprit philosophique. Nous avons certes des emprunts à faire à nos voisins, mais nous aurions tort d'abandonner tout à fait notre méthode. T. V. C.

Le dernier numéro des *Annales de démographie internationale* contient une longue et intéressante étude, intitulée « Etude démographique du divorce et de la séparation de corps dans les différents pays d'Europe, » par M. Jacques Bertillon.

M. Herbert Spencer, ayant déjà refusé, par principe, le titre de membre correspondant de trois Académies étrangères, n'a pas accepté le titre que l'Académie des sciences morales et politiques lui avait décerné. Deux écrivains, bien connus de nos lecteurs, MM. Mamiani et L. Ferri, ont été élus, le premier, membre associé étranger, le second membre correspondant.

M. B. Perez fera paraître dans le courant du mois une étude à la fois philosophique et pédagogique ayant pour titre *J. Jacotot et sa méthode d'émancipation intellectuelle.*

M. L. Noiré, en Allemagne, et M. Max Müller, en Angleterre, proposent la formation d'un comité en vue d'élever une statue à Schopenhauer sur l'une des places de Francfort.

Le propriétaire-gérant,
Germer Baillière.

Coulommiers. — Impr. Paul Brodard et Cie.

L'ÉCOLE DE SCHOPENHAUER

La philosophie de Schopenhauer repose sur cette pensée, prise dans Schelling et dans Jacques Böhme, que la volonté est l'être du monde (panthélisme); toutefois elle n'est pas le développement systématique et unitaire de cette pensée fondamentale, mais un conglomérat de plusieurs doctrines, se contredisant le plus souvent et émanant de sources absolument différentes. L'idéalisme subjectif ou la doctrine que les formes de nos intuitions et de nos pensées n'ont qu'une valeur et une signification subjectives, mais nullement transcendantales, Schopenhauer la prit à l'esthétique et à l'analytique transcendantales de Kant, sans avoir égard aux éléments réalistes de la théorie kantienne de la connaissance. L'idéalisme objectif, il le dut à la théorie des idées de Platon avec une forte teinte empruntée à Schelling; le matérialisme, il le dut au courant scientifique moderne; quant au pessimisme, il le développa en partie d'après sa propre disposition innée au pessimisme, en partie d'après les germes qui s'en trouvaient çà et là dans les œuvres de Kant. Sa teinte ascétique et quiétiste, ce pessimisme la reçut de la connaissance des religions de l'Inde; ce fut elle aussi qui le confirma dans l'idéalisme rêveur; pour la doctrine du premier rang assigné à la volonté dans la conscience elle est le trait fondamental de la philosophie de Fichte. L'idéalisme subjectif est tout aussi inconciliable avec le matérialisme qu'avec l'idéalisme objectif et le panthélisme; le matérialisme est inconciliable avec l'idéalisme objectif et le panthélisme, et ces deux derniers ne sont, il est vrai, pas inconciliables, mais semblent l'être dans le système de Schopenhauer, parce qu'ils ne sont pas mis dans leur vrai rapport l'un avec l'autre [1]. Toute tentative de pénétrer (par la pensée) ce système, vraie mosaïque composée d'aperçus en forme d'aphorismes, doit mettre au jour telles ou telles incompatibilités entre ses éléments.

Dans ces circonstances, on comprend que la philosophie de Scho-

1. Compar. mes *Ges. Studien und Aufsätze, D. IV,* « Schopenhauers panthelismus. »

penhauer, malgré sa grande influence littéraire et l'éclat du style de son auteur, n'ait pourtant pu fonder une école au sens étroit du mot, ce qui en outre lui était plus difficile encore parce qu'il ne professa pas sa doctrine dans une chaire publique.

On verra à peine un symptôme de cet enseignement public dans une esquisse pour des leçons, tel que les *Eléments de métaphysique* de Deussen, et même des disciples de Schopenhauer, qui longtemps se sont bornés à propager et à populariser la doctrine de leur maître, comme Frauenstädt, ont plus tard senti le besoin de s'essayer à la remanier. Quiconque se sentait sérieusement attiré par la philosophie de Schopenhauer éprouvait toujours aussi le besoin de corriger les contradictions qu'il avait entrevues, tandis que dans les écoles proprement dites des autres philosophes, on se contente de développer dans le détail les doctrines du maître sur la base une fois admise.

Mais on peut bien parler d'une école de Schopenhauer au sens le plus large du mot, si l'on y comprend tous les essais, partis de lui, d'une transformation de sa philosophie.

Considérons d'abord les disciples qui s'attachent à la pensée fondamentale de Schopenhauer que l'essence du monde est la volonté. Nous avons à distinguer ici deux groupes : les monistes et les individualistes; les premiers considèrent l'essence du monde comme essentiellement une et voient la variété dans le domaine où cette essence se manifeste; les seconds voient dans la multiplicité des sujets ayant une volonté ce qui est vraiment existant et dans l'unité une pensée purement subjective d'une vérité au moins douteuse. Aux monistes appartiennent Frauenstädt et Bilharz, aux individualistes Bahnsen et Hellenbach, tandis que Mainländer occupe une position intermédiaire, en ce qu'il assigne au monisme le passé avant le processus du monde, et au pluralisme le présent, comme la sphère où il se réalise.

Frauenstädt rompt d'une manière décisive avec l'idéalisme subjectif, attendu que, sans un réalisme transcendental, nulle multiplicité réelle de sujets ayant une volonté n'est possible. En cela il est appuyé par tous les autres partisans du principe de la volonté, qui prennent au sérieux la réalité de la multiplicité. Tous les penseurs ci-dessus nommés, à l'exception de Bilharz, professent de fait un réalisme transcendantal, même quand ils négligent de le prouver et même quand, comme Mainländer par exemple, on maintient le nom d'idéalisme transcendantal, pour distinguer le point de vue où l'on se place de tout réalisme naïf (c'est-à-dire antérieur à Kant).

Frauenstädt mérite d'être appelé le plus fidèle disciple de Scho-

penhauer, parce que lui seul, de tous les Schopenhauériens, a essayé de restituer leurs droits aussi bien au monisme qu'à l'individualisme, c'est-à-dire de maintenir en principe le monisme, mais de faire place au dedans de lui à l'individualisme phénoménal objectif. Il faut lui faire un mérite particulier d'avoir reconnu que cette réunion du monisme avec l'individualisme objectif des phénomènes ne peut être atteinte qu'en sacrifiant l'idéalisme subjectif, tout aussi bien qu'un pur individualisme qui renonce à tout monisme. Il n'y a à lui reprocher que l'erreur historique de croire que, par cette rupture avec l'idéalisme subjectif, il représente en même temps l'opinion vraie, l'opinion proprement dite de Schopenhauer. Le matérialisme, l'idéalisme objectif et le pessimisme, il ne les maintient que sous une forme très affaiblie et rejette même tout à fait l'expression de pessimisme. En élaguant l'idéalisme subjectif, il débarrasse, il est vrai, le système de toutes les contradictions où cet élément se trouve avec tous les autres systèmes, surtout avec le matérialisme; mais les contradictions entre le matérialisme et l'idéalisme objectif il semble les remarquer tout aussi peu que le rapport insoutenable, chez Schopenhauer, de l'idéalisme objectif au panthélisme. Voilà pourquoi sa correction faite au système est insuffisante, sans compter qu'elle amoindrit et affaiblit les problèmes les plus importants.

Bilharz concentre son intérêt sur la philosophie de la nature, c'est-à-dire sur la réconciliation du panthélisme et du matérialisme, ce qui lui réussit en principe, en ce qu'il remplace le matérialisme par un dynamisme atomistique. Ce que nous trouvons subjectivement en nous comme volonté se présente objectivement comme force; c'est sur cette identité de la force et de la volonté qu'il édifie sa conception du monde, où il a principalement pour but de réconcilier la physique avec la métaphysique de la volonté de Schopenhauer. Mais pour cela l'idéalisme subjectif proclamé avec enthousiasme ne peut lui être qu'un embarras; car tout ce que l'on peut dire de la force au sens objectif tourne autour d'une force influencée par une autre, c'est-à-dire autour d'une causalité transcendante et autour de lois dont les formules mathématiques se meuvent dans les relations de temps, de chemin suivi ou parcouru et de vitesse. Ces formules n'auraient pas de valeur transcendantale, si l'espace et le temps n'en avaient pas; le jeu des forces serait simplement un jeu subjectif de l'imagination, sans réalité objective, s'il ne produisait de lui-même et par sa propre activité l'espace et le temps. C'est ce que sent bien Bilharz, et il distingue la représentation subjective d'espace de l'espace objectif, comme la moitié négative d'une figure de sa moitié positive, ou comme l'empreinte de cire, du cachet. Indépendamment de ce que cette imago

est mal choisie et qu'elle n'est pas exacte, Bilharz ne remarque pas du tout que ce prétendu *achèvement* de la théorie de l'espace de Kant et de Schopenhauer en est le complet renversement et qu'il renferme la négation de ses principes fondamentaux. L'Étude de Bilharz est donc, au point de vue de la théorie de la connaissance, pleine de contradictions, peu claire et sans valeur; elle n'est intéressante que par son dynamisme, quoique la manière mathématique de le traiter souffre de ce défaut fondamental de vouloir exprimer mécaniquement par la formule de la vitesse la notion métaphysique de force, au lieu de l'exprimer par la formule de la vitesse accélérée, qui est la différentielle de la première. De plus, la valeur de son dynamisme est diminuée par ceci que Bilharz adopte sans critique la notion vulgaire de l'infini, et accepte le principe de la dialectique hégélienne, d'après lequel la vérité ne peut se représenter dans la langue que sous la forme de propositions contradictoires. De même que par là il a un point de contact avec Bahnsen, de même il se rapproche de Lange, en ce qu'il ne fait aucun cas de toute métaphysique idéaliste : il se rapproche ainsi du scepticisme ou plutôt du dogmatisme négatif de l'*ignorabimus* de Dubois-Reymond. S'il repousse l'idéalisme objectif de Schopenhauer, la question relative au pessimisme semble placée entièrement en dehors du cercle qui l'intéresse.

Mainländer est très fier d'enseigner une « philosophie purement immanente », par opposition aux spéculations à hautes visées d'autres philosophes; mais on peut, semble-t-il, se demander si elle mérite ce nom la doctrine qui peut se résumer comme suit : Au commencement était Dieu ; il se trouva existant, désirant toutefois ne pas être, sans pouvoir directement réaliser ce vœu. Pour arriver à son but indirectement, il se morcela sans reste, et les fragments de ce Dieu d'autrefois forment le monde. L'évolution du monde consiste en ceci, que la force dans son émiettement s'affaiblit de plus en plus, jusqu'à ce qu'elle s'éteigne un jour. Les hommes ont pour tâche d'amener cette extinction de la force du monde ou de la volonté du monde; le moyen principal pour cela est la virginité volontaire, qui empêche la propagation de la volonté individuelle (laquelle s'éteint dans la mort). C'est ainsi que le monde arrive du Dieu existant au non-être, au Nirvana.

A part le moyen mal choisi de la virginité de ceux qui sont intellectuellement placés le plus haut, qui ne pourrait avoir pour suite qu'une sélection à rebours de l'humanité, cette spéculation, qui n'est rien moins qu' « immanente », montre un progrès sur Schopenhauer en ce qu'elle saisit l'évolution du monde dans le sens d'un développement téléologique continu, et qu'elle porte ses fruits les plus mûrs

précisément dans la philosophie de l'histoire si mal comprise de Schopenhauer. Dans le but unitaire et dans l'action unitaire, un certain idéalisme objectif fait valoir ses droits; cet idéalisme, il est vrai, dans l'unité de son origine agissant d'une manière inconsciente, ne trouve qu'un moyen très insuffisant de se réaliser. Ce qui a le plus de valeur dans cette philosophie, c'est précisément le courage spéculatif, avec lequel la négation schopenhauérienne du but individuel est par généralisation élevée jusqu'à la négation du but du monde, c'est-à-dire élevée en puissance dans le véritable esprit du maître. L'insuffisance de la démonstration provient de ce que le monisme est exclu de l'évolution du monde et placé avant le commencement de celle-ci; or par là la téléologie de l'évolution du monde devient précisément inintelligible dans son principe. Le pessimisme est maintenu dans toute sa rigueur; quant à l'éthique, elle est réduite à un insipide eudémonisme individuel. La partie la plus faible du système est sa philosophie de la nature, dans laquelle, vis-à-vis de la loi universellement admise de la conservation de la force, on fait valoir une loi de la diminution graduelle de la force.

Bahnsen est un réaliste de la volonté purement individualiste, qui laisse indécise la question relative à un fond unique et s'en tient à la multiplicité donnée des individus. L'idéalisme subjectif, il le remplace, comme on en a déjà fait la remarque, par un réalisme transcendantal, sur lequel il ne s'explique guère; l'idée objective de Schopenhauer, il la dégrade jusqu'à en faire un produit purement esthétique de la conscience; quant au pessimisme, il l'exagère jusqu'au misérabilisme du désespoir, en déclarant illusion tout espoir d'une délivrance individuelle ou universelle, et disant éternel le vouloir avec son tourment. Ce que sa philosophie présente de plus caractéristique, c'est qu'il fusionne la dialectique contradictoire de Hégel avec la métaphysique de la volonté, c'est-à-dire qu'il déclare que l'essence du monde est la volonté se divisant elle-même et se déchirant, sans réconciliation possible, sur chaque point du monde existant. De là suit pratiquement l'impossibilité de se soustraire au tourment, théoriquement l'impossibilité de connaître le monde par les formes de la pensée logique. La vie est un enfer sans issue, la connaissance, un piétinement sur place dans un cercle de contradictions. Si l'on ne veut pas renoncer à arriver à la connaissance, si l'on ne peut d'autre part triompher du peu de convenance qu'il y a à appliquer la faculté de penser logique à la nature illogique (ou antilogique) des choses, cela fait partie des contradictions irrémédiables de l'existence. Les écrits de Bahnsen, aussi bien pour la forme que pour le contenu, rentrent dans ce que la littérature allemande a produit de

plus bizarre, et la lecture en est peu agréable, quoiqu'à plus d'un égard elle provoque la pensée et quoique l'auteur soit sans conteste le talent le plus original et le plus remarquable que puisse montrer l'école de Schopenhauer.

De tous les sectateurs de la métaphysique de la volonté, Hellenbach s'écarte le plus de Schopenhauer, quoique, de son propre aveu, celui-ci soit le point de départ de son système. Il est individualiste et cherche à sauver l'indestructibilité de la volonté individuelle dans la mort, en admettant un « métaorganisme » caché derrière l'organisme de la cellule, et qu'il pose égal à l'âme. La volonté individuelle, dotée d'un métaorganisme, mène sa vraie vie dans un au-delà à quatre dimensions ou même sans dimension aucune, vie qui est aux intervalles des vies à trois dimensions comme la vie diurne de l'homme aux rêves de ses nuits. Les expériences des différentes incorporisations sont conservées et en quelque sorte capitalisées dans le métaorganisme, si bien que la vie totale de chaque individu doué de volonté représente dans la série de ses incorporisations un véritable processus de développement. Le vrai bien du métaorganisme sert comme principe unique de la morale, de même que les actions du métaorganisme sur l'organisme épuisent toute la métaphysique de Hellenbach, qui ne veut donner sur Dieu d'énoncés ni positifs ni négatifs. Comme l'âme qui édifie pour elle et maintient l'organisme de la cellule, ainsi le métaorganisme se présente comme le principe organisateur, en faveur duquel Hellenbach poursuit une lutte énergique contre le matérialisme. Il admet sans difficulté le pessimisme pour la vie à trois dimensions, mais seulement pour lui opposer son optimisme transcendant de la vie, affranchie des cellules. L'idéalisme objectif n'arrive ici à faire valoir ses droits, qu'autant que l'individu transcendant inspire au moi conscient de l'organisme à cellules des tendances idéales, qui pourtant peuvent à peine dépasser l'horizon de l'eudémonisme individuel transcendant. En outre, et par exception, des âmes affranchies de corps agissent aussi sur des âmes incorporées, en tant que ces dernières sont exceptionnellement « peu engagées dans le monde des phénomènes » ou sont des « médiums ». Ainsi s'ouvre le domaine du spiritisme, auquel, comme on le sait, Schopenhauer s'intéressait vivement : dans ce champ, aucun de ses disciples ne l'a suivi avec autant d'ardeur qu'Hellenbach par ses expériences et ses études.

Sous le rapport de la philosophie religieuse, la doctrine de Schopenhauer passe, on le sait, pour une restauration moderne et occidentale de la philosophie religieuse de l'Inde, dans laquelle il faut distinguer trois subdivisions : la doctrine védanta, la doctrine sankhya

et le bouddhisme. Si le monisme de Schopenhauer correspond à la doctrine védanta et le nihilisme athée de Mainländer au bouddhisme, Hellenbach nous offre de l'analogie avec l'individualisme athée du dogme sankhya. Parmi les autres disciples de Schopenhauer, sous le rapport de la philosophie religieuse, un seul mérite encore d'être pris en considération, Peters : mais son dualisme substantiel est plus analogue à la religion parsi qu'à celles de l'Inde; sa philosophie religieuse, s'il nous la donnait, se présenterait plutôt comme l'essai d'une synthèse du christianisme et du parsisme, de même que la mienne représente l'essai d'une synthèse du christianisme et des religions de l'Inde.

Nous arrivons maintenant aux disciples de Schopenhauer, qui n'ont pas conservé sa métaphysique de la volonté ; aussi ceux-ci d'ordinaire ne se rangent-ils plus dans l'école de Schopenhauer, alors même qu'il subsiste une affinité suffisante pour les y placer dans le sens le plus large.

Lange partage avec Bilharz l'antipathie contre toute métaphysique idéaliste, mais il va jusqu'à l'aversion contre toute métaphysique en général (y compris la métaphysique de la volonté de Schopenhauer) et il entre par là en contact avec le positivisme et le scepticisme français et anglais. Il partage ses sympathies entre le matérialisme, dont il est devenu l'historien, et l'idéalisme subjectif; il accouple les deux à la manière de Schopenhauer, et son exposition plus détaillée ne fait ressortir que plus fortement les contradictions de cet accouplement. Par son brillant exposé de l'idéalisme subjectif, il a le plus contribué, après Schopenhauer et Kuno Fischer, à fonder un néo-kantisme idéaliste. Non seulement il admet l'idéalisme objectif, mais il déclare qu'il est le complément nécessaire des résultats négatifs de sa théorie de la connaissance ; ce que la philosophie scientifique est pour la tête, l'idéalisme objectif doit l'être pour le cœur, en tant qu'il est l'ensemble de toutes les aspirations idéales de l'homme et comme tel, il est vrai, un produit tout subjectif de l'imagination, sans valeur scientifique. Cette doctrine est très bonne pour un temps où il est de bon ton de faire parade d'une disposition d'esprit idéale, mais où il serait presque compromettant de croire à des idéés. Quant au pessimisme, Lange l'admet jusqu'à un certain point pour la réalité empirique, mais il croit trouver dans l'idéalisme objectif (dénué de vérité) l'élément qui en triomphera ; dans d'autres passages, il semble tenir le problème du pessimisme comme généralement posé d'une manière non scientifique et comme insoluble, rien n'étant en réalité bon ou mauvais.

Dühring est par opposition à Lange réaliste pur, non pas réaliste

transcendantal, mais réaliste anté-critique, naïf, et optimiste trivial. Ce qu'il conserve de Schopenhauer, c'est avant tout le matérialisme, et encore dans le sens anté-darwinien; puis un pâle idéalisme objectif, en ce que par des formes idéales, qui lui sont immanentes, la matière arrive à se former en espèces et genres déterminés; et enfin un soi-disant pessimisme d'indignation morale, qui représente une hideuse variété du pessimisme philosophique purement contemplatif. Dühring a aussi bien que Lange des points de contact avec le positivisme et le sensualisme français, mais non avec le néo-kantisme. Il en a aussi avec la mordante négativité de l'école de Feuerbach, qui influe d'une manière peu agréable sur son style. On aurait à peine la pensée de ranger Dühring dans l'école de Schopenhauer, s'il ne s'accordait avec elle par son aversion et son peu d'estime pour les autres philosophes postérieurs à Kant, élevant sur le pavois Schopenhauer comme le seul véritable philosophe de ce siècle.

Noiré se dit expressément disciple de Schopenhauer, quoiqu'il dérive la volonté de quelque chose d'autre, de la sensation. Son principe du monde est la matière avec les deux propriétés de la sensation et du mouvement, et même la matière avec sa division atomistique; sa loi du monde est une causalité mécanique, ennemie de toute téléologie; sa théorie de la connaissance repose sur ceci que l'espace et le temps sont inhérents à la sensibilité et au mouvement, représentant donc en soi des réalités, et pour nous des abstractions. C'est ainsi que au point de vue de la théorie de la connaissance il est du côté de Dühring contre Lange, quoiqu'il soit d'une manière incompréhensible, enthousiaste de Kant; par contre, il accepte avec Lange contre Dühring les essais darwiniens, pour dépouiller la théologie du monde de son caractère téléologique par des explications mécaniques. Si pour Lange la matière n'est à vrai dire qu'une apparence subjective, si pour Dühring au contraire elle est le principe d'où naît l'esprit par voie purement mécanique, Noiré se trouve placé entre les deux, en ce que pour lui la matière est le principe moniste, qui primitivement se fait connaître autant par la sensibilité intérieure que par le mouvement extérieur. Le point où il se place est d'après cela un matérialisme, il est vrai, mais un matérialisme hylozoïste, tel qu'il est aussi représenté par Hæckel; seulement il est malheureux que la matière, douée de sensibilité et de mouvement, soit d'une part une idée qui n'en est pas une, et que d'autre part elle ne soit pas en état de réunir le dualisme de la sensibilité intérieure et du mouvement extérieur en une véritable unité. Si Noiré était un vrai disciple de Schopenhauer, il aurait, comme avant lui

Schopenhauer, cherché le sujet de la sensibilité et du mouvement, non dans la matière, mais dans la volonté, qui produit en même temps tous les deux par elle-même, et il aurait donc suivi la même voie que Bilharz. Un exposé de l'hylozoïsme, s'appuyant sur les sciences naturelles modernes, aurait toujours pu devenir fort intéressant, si Noiré ne manquait de toutes les qualités dont la réunion est de rigueur pour un philosophe.

Si l'on se demande ce que l'école de Schopenhauer a donné positivement, la réponse est assez pauvre. Les meilleurs talents de cette école se fourvoient dans de fausses voies, comme Bahnsen dans le désespérant misérabilisme, Mainländer dans la rédemption du monde par la virginité et Hellenbach dans le spiritisme; d'autres épuisent leur activité positive en renvoyant à Kant et à sa théorie de la connaissance, entendue seulement en un sens, comme Bilharz et Lange, et avec Dühring enfin ce mouvement aboutit à la complète absence de philosophie, au plus fade matérialisme. Aussi le résultat qu'a donné cette école peut-il s'appeler un résultat essentiellement négatif; elle a fourni la preuve que la philosophie de Schopenhauer, quelque apte qu'elle puisse être à attirer à elle des talents philosophiques éminents, est pourtant incapable, dans son isolement, d'être consolidée et corrigée par eux de manière à devenir un système soutenable et sans contradictions; qu'au contraire toutes les tentatives faites pour corriger un tout composé d'éléments pleins de contradictions doivent nécessairement finir par une dissolution complète.

Le principe du panthélisme est trop pauvre et trop peu fécond pour tirer de lui seul un système, et il a donc nécessairement besoin d'être complété par d'autres principes; or le seul élément, dans le système de Schopenhauer, qui puisse fournir ce complément, l'idéalisme objectif, fut méconnu et dédaigné par l'école de Schopenhauer, parce qu'elle n'en pouvait réaliser le développement que par la seule voie des successeurs idéalistes de Kant, parce qu'il lui aurait fallu désavouer par là l'isolement de Schopenhauer et le peu de cas qu'il faisait de Fichte, Schelling et Hegel. C'est donc en fin de compte l'absence de sens historique de l'école de Schopenhauer, sa fausse idée que des systèmes si grandioses aient pu apparaître dans l'histoire de la philosophie absolument en pure perte, qui la firent persévérer à s'en tenir d'une manière si inféconde à Schopenhauer et à Kant) et à négliger par là la seule transformation féconde de la philosophie de Schopenhauer, telle qu'elle est déjà indiquée en ses traits fondamentaux dans le dernier système de Schelling.

Il s'agit présentement de la réunion en un seul de deux grands

courants parallèles, du panlogisme de Hegel et du panthélisme de Schopenhauer; mais elle ne peut être obtenue en principe que d'une manière; il faut que dorénavant ni l'idée ne soit considérée comme un produit secondaire de la volonté (comme chez Schopenhauer), ni la volonté comme un élément subordonné de l'idée (comme chez Hegel), mais que toutes les deux soient reconnues comme des attributs coordonnés, inséparables, d'une troisième chose, de la substance absolue ou du sujet absolu, qui par leur possession devient l'esprit absolu. Une pareille métaphysique doit produire la réconciliation de la philosophie et des sciences naturelles, en élevant d'un côté par un dynamisme atomistique la matière jusqu'à l'apparition de la volonté, et d'un autre côté en mettant fin par une synthèse plus élevée à la lutte entre les deux conceptions du monde, mécanique et téléologique. Pour cela, il faut qu'elle repose sur la base théorique d'un réalisme transcendantal, et que, sous le rapport pratique, tout en reconnaissant dans sa vérité le pessimisme eudémonologique de Schopenhauer, elle en fasse disparaître les conséquences funestes en le combinant avec un optimisme téléologique ou évolutionniste. C'est de cette manière que j'ai tenté le remaniement de la philosophie de Schopenhauer, et cette tentative n'est sans doute pas restée sans influence sur son école au sens plus étroit, dont les écrits auxquels je fais allusion sont pour la plupart de date plus récente que la *Philosophie de l'Inconscient* et que mon écrit anonyme sur « l'Inconscient du point de vue de la physiologie et de la théorie de la descendance ». Cette influence est évidente surtout chez Hellenbach et Frauenstädt, et après eux chez Mainländer; elle est déjà moins sensible chez Bilharz et Noiré, de nature plus négative chez Bahnsen et nullement à constater chez Lange et Dühring. Reste maintenant à mentionner encore quelques Schopenhauériens plus modernes, qui reconnaissent comme fondée quant au principal ma transformation de la philosophie de Schopenhauer, sans toutefois se placer sous tous les rapports au même point de vue que moi.

Du Prel est connu comme feuilletoniste spirituel et ingénieux, ainsi que par sa brillante application du principe de la sélection naturelle à l'astronomie. C'est un sévère critique « du simple bon sens », quand celui-ci ose condamner une philosophie inintelligible pour lui, et il est ainsi devenu l'apologiste du point de vue où je me suis placé. En plus d'un sens il lui a fourni des développements intéressants, ainsi, par exemple, par rapport à l'influence de l'amour sexuel sur l'histoire, par rapport à l'imagination inconsciente dans la poésie; pourtant il ne s'est jamais identifié avec lui; mais ou bien il est resté plus près que moi de son point de départ (Schopenhauer), ou bien il s'est plus

rapproché que moi du darwinisme et tout récemment aussi du spiritisme.

Indépendamment de la part qu'il a prise à la lutte entre la philosophie et le matérialisme des sciences naturelles, le mérite de Taubert est surtout d'avoir fondé le pessimisme d'une manière plus complète et d'avoir établi clairement le rapport entre le pessimisme eudémonologique et l'optimisme évolutionniste. Taubert ne veut rien savoir d'un but final négatif du développement; il place au contraire le but immanent de l'évolution morale de la civilisation dans la diminution de la douleur, et admet ainsi, du moins en s'approchant du point zéro, une certaine harmonie entre le bien-être général et le développement de la civilisation, ce qui contraste avec ma manière de voir sur l'antinomie des deux.

Schneidewin est schopenhauérien de cœur; mais son esprit n'a pu refuser à reconnaître que mes corrections sont justes en principe, quoiqu'il continue à résister quand je prétends faire triompher jusqu'au bout la logique et l'histoire. Il reconnaît que le système de Schopenhauer a besoin d'être complété par un certain panthéisme rationaliste; mais il ne cherche pas comme moi ce complément dans l'hégélianisme, pour lequel il manque absolument de sympathie, mais dans le panthéisme personnel rationaliste de Steudel. En insistant plus fortement que moi sur l'élément individualiste dans le monisme, Schneidewin cherche à conserver aux individualités d'un ordre plus ou moins élevé plus de liberté et de bien-être eudémoniste que je ne le crois compatible avec les fins du tout.

Dans sa critique détaillée de Schopenhauer, Venetianer s'est placé quant au fond à mon point de vue; en principe, ce qui le distingue de moi, c'est qu'il tente une synthèse entre le monothéisme (judaïque abstrait) et le monisme de la volonté du monde ou de l'esprit absolu. Pour cela, il transforme l' « inconscient *supraconscient* » en un conscient suprême. Aussi bien dans la critique que dans l'exposé positif, il dit beaucoup de choses qui méritent d'être prises en considération; mais souvent l'absence d'une forme convenable et des sorties déplacées portent préjudice à ses meilleures idées, comme c'est le cas plus ou moins chez la plupart des disciples de Schopenhauer.

Borries voit le représentant le plus élevé de la philosophie théorique dans Hegel, celui de la philosophie pratique en moi. Dans l'intérêt moral et dans celui de la philosophie de la religion, il accepte le pessimisme empirique, en repoussant le pessimisme métaphysique, et trouve mon œuvre principale dans l'étude approfondie du problème axiologique en faveur de l'éthique. En outre, il reconnaît comme

justifiée ma critique de la méthode dialectique de Hegel et son remplacement par la méthode inductive; mais la transformation la plus importante dans le système de Hegel, la transformation métaphysique, il la voit en ce que je complète par la volonté l'idée logique limitée. Bien que Borries parte de Hegel et passe par le point de vue où je me suis placé, il aboutit pourtant finalement à la métaphysique de Schopenhauer. En effet, mon défaut principal, outre le pessimisme métaphysique, est pour lui dans la coordination de la volonté et de l'idée comme de deux attributs du sujet absolu, et il élève avec Schopenhauer et en opposition avec moi la volonté en base ontologique d'un éternel monde d'idées émanant d'elle. Il fait donc de la métaphysique de la volonté de Schopenhauer le point culminant du panlogisme hégélien corrigé selon mes indications et il appelle cela « conception universelle du monde ».

Kœber occupe une position intermédiaire, d'un côté entre la philosophie de Schopenhauer et la mienne, et de l'autre entre elle et la théorie de la liberté de Schelling; « il regarde ma philosophie comme juste par rapport à l'absolu pendant le processus du monde; mais il la tient pour fausse par rapport à l'absolu pendant l'évolution du monde et à l'absolu avant et après cette évolution. » Il admet avec Schelling que ce n'est que par une chute, un renoncement à lui-même et à son être véritable, que l'absolu s'est précipité dans l'existence du monde; s'il est maintenant dans son immanence le malheureux Inconscient, son état, avant la chute, a dû être celui d'une heureuse conscience de lui-même, et recouvrer cet état perdu, voilà quel doit être le but de l'évolution téléologique du monde.

Peters peut être considéré comme tenant le milieu entre Platon et moi. Il s'accorde avec moi dans la transformation du système de Schopenhauer, mais veut me dépasser autant que j'ai voulu dépasser ce dernier, et ce progrès il le cherche d'une part avec Venetianer, en ceci que l'Inconscient supra-conscient doit être conçu comme dieu conscient, d'autre part avec Platon en ceci, qu'en face de cet esprit bon, bien heureux, existant en soi, il faut admettre quelque chose de mauvais, d'infortuné, d'inconscient, existant hors de soi, un μὴ ὄν qu'il désigne comme l'espace. Il subordonne donc mon monisme de l'esprit absolu à un dualisme d'esprit et d'espace, de bien et de mal, de félicité et de misère, sans remarquer que par là il détruit la nature absolue et avec celle-ci en même temps la divinité du premier de ces deux éléments. Si Mainländer professe une diminution continue de la force, Peters est pour son augmentation continue; pour lui, le bien croît continuellement plus que le mal dans l'évolution du monde, qu'il ne

peut se figurer que comme une lutte entre deux puissances substantiellement différentes. Selon moi, au contraire, une opposition fonctionnelle des attributs du Tout-Un est suffisante pour fonder cette évolution, et avec Lange et Bilharz je vois dans la loi scientifique de la constance de la force une vérité métaphysique. Mon réalisme transcendantal, Peters le regarde comme la seule conception possible du monde mais il reproche à la preuve indirecte que j'en donne de n'avoir force probante qu'en s'appuyant sur une autre preuve de Schopenhauer, preuve méconnue par moi, à savoir, celle de la volonté se saisissant immédiatement elle-même dans sa réalité. Les autres points où il croit s'écarter de moi ne proviennent le plus souvent que de ce qu'il n'a qu'une connaissance insuffisante de ma manière de voir, ou qu'il l'entend mal.

Juger si les points de vue où sont arrivés les auteurs dont nous avons parlé doivent être considérés comme des progrès sur ceux où je me suis arrêté, et en quelle mesure il les faut considérer comme tels, il va de soi que cela est hors de ma compétence. Il ne s'est agi pour moi ici que de donner un aperçu rapide du mouvement de la pensée provoqué par la philosophie de Schopenhauer.

E. DE HARTMANN.

BIBLIOGRAPHIE. — Pour les écrivains mentionnés ci-dessus, ce sont surtout les ouvrages suivants que l'on a eus en vue : Julius Frauenstädt : *Neue Briefe über die Schopenhauersche Philosophie* (Leipzig, 1875). Alfons Bilharz : *Der heliocentrische Standpunct der Weltbetrachtung* (Stuttgart, 1879). Philipp Mainländer : *Philosophie der Erlösung* (Band I, Berlin, 1875; Band II, Frankfurt a M., 1883). Julius Bahnsen : *Zum Verhältniss zwischen Wille und Motiv* (Stolp und Lauenburg i. P. 1870); *Zur Philosophie des Geschichte* (Berlin, 1872); *Der Widerspruch im Wissen und Wesen des Welt*, 2 Bde (Leipzig, 1880 et 1882). Lazar B. Hellenbach ; *Philosophie des gesunden Menschenverstandes* (Wien, 1876) *der Individualismus im Lichte der Biologie und Philosophie der Gegenwart* (Wien, 1878); *die Vorurtheile der Menschhheit*. 3 Bde (Wien, 1879 *bis* 1880). F. Albert Lange : *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (1. Auflage Iserhnlo, 1866). Eugen Dühring : *Kritische Geschichte der Philosophie* (Berlin, 1. Aufl., 1869); *Cursus der Philosophie* (Leipzig, 1875). Ludwig Noiré : *Der monistische Gedanke, eine Concordanz der Philosophie Schopenhauers, Darwins, R. Mayers und L. Geiger's* (Leipzig, 1875). Carl Freiherr du Prel : *Die Metaphysik der Geschlechtsliebe in ihrem Verhältniss zur Geschichte* (in der « Œsterreichischen Wochenschrift für Wissenschaft und Kunst », 1872, Bd II); *Der gesunde Menschenverstand vor den Problemen der Wissenschaft* (Berlin, 1872); *Psychologie der*

Lyrik (Leipzig, 1880). A. Taubert : *Philosophie gegen naturwissenschaftliche Ueberhebung*, (Berlin, 1872); *Der Pessimismus und seine Gegner* (Berlin, 1873). Max Schneidewin : *Ueber die neue Philosophie des Unbewussten* (Hameln, 1871) ; *Drei populär-philosophische Essays* (Hameln, 1883); *Lichtstrahlen aus E. v. Hartmanns sämmtlichen Werken, Einleitung* (Berlin, 1881). Moritz Venetianer : *Schopenhauer als Scholastiker* (Berlin, 1873). *Der Allgeist* (Berlin, 1874). Gottfried Borries : *Ueber den Pessimismus als Durchgangspunkt zu universaler Weltanschauung* (Münster, 1880). Raphael Kœber : *Schelling's Freiheitslehre* (Heidelberg, 1880); *Schopenhauer's Erlösungslehre* (Berlin, 1881). Carl Peters *Willenswelt und Weltwille* (Leipzig, 1883).

Comparez sur Frauenstädt, Bahnsen et Lange mon écrit « *Neukantianismus Schopenhauerianismus und Hegelianismus* » 2 Aufl. (Berlin, 1877) et mon article « *Bahnsens Realdialektik* » in den *Philos. Monatsheften*, 1881. Heft 4 und 5. Sur Mainländer et Hellenbach : « *Zwei Individualiste der Schopenhauerschen Schule.* » par O. Plumacher (Vienne, 1881). Sur Bilharz et Noiré : « *Weltwille und Willenswelt,* » par C. Peters, p. 150-230 (Leipzig, 1883). Sur Venetianer et Du Prel : « *Der Kampf ums Unbewusste,* » von O. Plumacher, p. 102-111 (Berlin, 1881). Sur Peters, mon article : « *Ein neuer Schopenhauerianer,* » dans la *Gegenwart*, 1883, nº 14.

E. DE HARTMANN.

LES SENSATIONS ET LES PERCEPTIONS

(*Suite et fin* [1]).

II. — Analyse de la notion d'extériorité.

§ 1. *Acquisition de la notion d'espace.* — Il nous reste à examiner comment les perceptions, que nous avons jusqu'ici présentées seulement comme objectives, peuvent nous paraître en outre extérieures. Il va sans dire que l'ordre que nous suivons dans notre exposition ne correspond pas exactement à l'ordre dans lequel nous acquérons nos connaissances. Il n'est pas nécessaire que notre esprit se soit fait une idée parfaitement nette de l'objectivité pour pouvoir passer à la conception de l'extériorité : en réalité, ces deux notions se développent à la fois et sont toutes deux contenues en germe dans nos premières perceptions. — Il n'est pourtant pas vraisemblable qu'elles se développent toutes deux avec la même rapidité : la notion d'extériorité, supposant pour être bien conçue un plus grand nombre d'observations, doit être encore imparfaite et confuse quand déjà nos perceptions nous apparaissent comme nettement objectives. D'ailleurs, il suffit qu'en fait cette notion soit plus compliquée, moins essentielle à la connaissance, et d'une application plus restreinte, pour que nous soyons autorisés à l'étudier en second lieu.

L'espace, au sens du mot, c'est le lieu où sont les corps, abstraction faite de ces corps; c'est l'étendue considérée en elle-même, indépendamment de la matière; c'est en un mot le vide. Cette définition même nous montre que l'idée d'espace ne peut être considérée comme primitive : évidemment elle résulte d'une abstraction et suppose un travail particulier de l'esprit. Mon esprit ne peut débuter par des conceptions négatives; avant de songer à nier quoi que ce soit, il faut qu'il ait affirmé quelque chose de positif, qu'il ait trouvé un véritable objet de connaissance. Mon attention ne peut être attirée d'abord sur ce qui n'est pas, c'est-à-dire sur le néant. Avant d'être devenu capable de concevoir l'étendue vide, j'ai certainement commencé par percevoir l'étendue pleine.

1. Voir le n° précédent.

Un objet est devant mes yeux, qui m'apparaît comme étendu. Analysons l'idée que je m'en fais. Je le conçois comme formé d'un certain nombre de parties, que je perçois toutes ensemble et qui me semblent *coexister*. Mais ce n'est pas tout : la simple coexistence de plusieurs choses ne me donnerait encore que la notion d'une existence complexe, d'une multiplicité; pour que cette multiplicité m'apparaisse comme une étendue, il faut de plus que les divers éléments qui la composent m'apparaissent comme extérieurs les uns aux autres, comme situés à côté les uns des autres, en un mot comme *juxtaposés*. La notion d'étendue comprend donc les deux notions de coexistence et de juxtaposition, que nous allons étudier l'une après l'autre.

Pour qu'un objet m'apparaisse comme formé de parties coexistantes, il faut que j'éprouve à la fois un certain nombre de sensations. Ces sensations doivent être distinctes, car autrement elles ne formeraient véritablement qu'une sensation, et ne me pourraient donner l'idée de coexistence, ni par conséquent d'étendue. Ainsi, quand je tiens mon regard fixé sur un point du ciel, toutes les parties de ma rétine me donnent à peu près la même sensation, et je n'ai pas conscience de voir une surface bleue, mais simplement de *voir bleu*. J'ajoute que ces sensations doivent être homogènes; autrement, je ne songerais pas à en former un tout. Ainsi ma main me paraît être un objet étendu, parce que les parties distinctes qui la composent ont à peu près la même couleur; cette table me paraît aussi étendue, parce que ses diverses parties ont à peu près la même nuance noire; mais j'aurai quelque peine à concevoir la surface de ma main et la surface de cette table comme formant une seule surface. Cela ne me sera possible que si, par un effort d'abstraction, je néglige leurs différences pour ne considérer que leurs caractères communs. — En ceci, la conception de l'étendue est tout à fait analogue à l'acte de la numération. Pour compter des objets, il faut que je les distingue les uns des autres, et en même temps que je considère en eux leurs caractères communs, que je les réduise pour ainsi dire à un même dénominateur. Je vois plusieurs chevaux dans un pré; ils diffèrent entre eux d'attitude, de couleur, de forme; mais je les ramène à l'unité de l'espèce, et je dis : Il y a là tant de chevaux. S'il y a dans ce pré des chevaux et des bœufs, je puis encore les compter ensemble, en les ramenant à l'unité de genre ou tout simplement en les considérant tous également comme de gros animaux. Mais je ne songerai pas à additionner des chevaux et des oiseaux, des arbres et des brins d'herbe, des pièces de monnaie et des jours; bien que cela soit encore possible à force d'abstrac-

tion. Il en est de même pour l'étendue. La surface de la mer me paraît immédiatement former une étendue, parce qu'elle se compose de vagues qui ont à peu près la même forme et la même couleur; mais je serai moins disposé à regarder comme une seule étendue la mer et la plage, un lac et une forêt, bien que cela ne me soit pas encore impossible.

L'étendue se compose donc d'un certain nombre de sensations distinctes et homogènes. En elle-même, chacune de ces sensations, étant simple, doit être inétendue. Bien entendu, nous ne raisonnons ici ni en métaphysiciens, ni en géomètres, mais simplement en psychologues. Nous ne disons pas que la matière étendue se compose de particules qui seraient elles-mêmes inétendues; nous ne disons pas que l'étendue géométrique se compose de points qui par définition n'auraient ni longueur ni largeur. Nous cherchons seulement comment, dans la pratique, nous concevons l'étendue; et, quand bien même cette conception serait illogique, nous ne devrions pas moins la signaler comme un fait. Or je dis qu'au point de vue psychologique l'étendue se compose de parties inétendues, c'est-à-dire qu'au moment où je conçois l'étendue du tout, je ne songe nullement à l'étendue des parties. Quand par exemple je me représente l'étendue d'un champ de blé, je la conçois comme composée d'un grand nombre de points jaunes. Si je porte mon attention sur l'un de ces points, je reconnais que c'est un épi formé d'un certain nombre de grains, et je le conçois à son tour comme ayant certaines dimensions. Je puis ensuite concevoir l'étendue d'un grain, et toujours ainsi. Mais à l'instant même où je considère les épis ou les grains comme étendus, je cesse de les considérer comme unités; de sorte que l'étendue de l'unité, s'évanouissant toujours devant moi, demeure toujours nulle. Quant à expliquer comment un caractère qui ne se trouve pas dans les parties peut se trouver dans le tout, c'est ce qui doit nous embarrasser le moins, puisque ce caractère nouveau est justement celui de la composition.

On pensera peut-être que, si l'étendue perceptible se réduit à la somme des sensations que nous pouvons éprouver simultanément, elle doit être singulièrement restreinte. — Mais la somme de ces sensations, déjà considérable par elle-même, peut être augmentée encore par une sorte d'artifice. — D'abord, comme nos sensations ont par elles-mêmes une certaine durée, elles peuvent s'accumuler jusqu'à un certain point dans la conscience; et leur nombre augmente dans la proportion de cette durée même, exactement comme la population d'un pays augmente en proportion directe de la longévité des habitants. Cette permanence des sensations peut être telle

que, bien que produites par des impressions successives, elles nous paraissent absolument simultanées. J'en donnerai d'abord comme exemple le cas tant de fois cité du tison enflammé que l'on agite circulairement : si on le fait tourner d'abord avec une rapidité modérée, on voit un point brillant qui se déplace en laissant derrière lui une sorte de traînée lumineuse; si la rapidité du mouvement augmente, cette comète en miniature s'allonge peu à peu tout en tournant sur elle-même; bientôt sa tête vient rejoindre sa queue, et alors elle offre l'aspect d'une couronne de feu tournoyante; enfin, quand elle tourne à toute vitesse, on ne s'aperçoit même plus de son mouvement, et l'on croit avoir sous les yeux un cercle lumineux immobile. Les sensations successives sont devenues simultanées, et par là même elles ont pris l'apparence de l'étendue. Le même effet se produit exactement pour les sensations tactiles. Au lieu de faire tourner un tison dans l'espace, promenez circulairement une pointe mousse ou le bout de l'ongle sur la surface de votre peau : si le mouvement est assez rapide, les sensations que vous éprouvez finiront par se rejoindre, par vous paraître simultanées; vous ne saurez plus dire dans quel sens s'opère la rotation; vous n'aurez plus conscience d'aucune succession, d'aucun mouvement : vous croirez sentir la pression uniforme et continue d'un corps circulaire. — En second lieu, notre imagination a le pouvoir de prolonger nos sensations presque indéfiniment. Lorsque je promène mon regard sur la surface de cette table, je continue d'imaginer les points que je ne vois plus, de sorte que je crois voir à la fois toutes les parties de la table ; et il en est de même pour mes perceptions tactiles. — L'imagination peut aussi amplifier les dimensions apparentes des objets : ainsi, quand du haut d'une montagne je regarde une plaine immense, je crois avoir la perception réelle de cette immensité : et pourtant je ne fais que l'imaginer. A ces maisons, à ces arbres, qui ne m'apparaissent que comme des points, je restitue leur grandeur réelle ; je crois voir ses objets tels que je sais qu'ils sont; et ainsi l'image de la plaine entière s'amplifie à mes yeux d'une manière étonnante.

Nous avons dit que, pour nous représenter un objet étendu, il ne nous fallait pas seulement concevoir ses parties comme coexistantes, mais encore comme *juxtaposées*. Analysons ce second élément qui entre dans la notion d'étendue, et cherchons ce qui peut nous obliger à concevoir les diverses parties d'un objet comme situées en dehors les unes des autres. — Tant que nous nous bornons à éprouver simultanément un certain nombre de sensations, je ne trouve pas que la notion de juxtaposition se présente clairement à nous. Si par exemple je tiens ma main appuyée sur un corps rugueux, j'éprouve

une sensation assez complexe pour me paraître objective, mais je ne me représente pas nettement ces sensations comme situées en dehors les unes des autres et formant une étendue. Même remarque pour les sensations visuelles, bien qu'il me soit plus difficile de réagir contre l'habitude que j'ai prise de leur attribuer une étendue : si pourtant je tiens mon œil parfaitement immobile en fixant mon regard sur un point déterminé, j'aurai bien conscience d'éprouver à la fois un grand nombre de sensations, j'aurai une idée très nette de la coexistence des parties de l'objet perçu ; mais ces sensations, je les concevrai plutôt comme distinctes que comme juxtaposées. Au contraire, si je promène successivement mon doigt sur les diverses parties de l'objet, si je les passe en revue du regard, l'idée de leur juxtaposition s'imposera à mon esprit. Je ne pourrai m'empêcher de les concevoir comme situées en dehors les unes des autres, puisque je ne puis les percevoir sans me déplacer moi-même. — Ces unités d'étendue, qui me paraissent juxtaposées, parce que je ne puis les percevoir que successivement, me semblent pour la même raison impénétrables l'une à l'autre ; non seulement elles m'apparaissent comme situées en divers lieux, mais encore, en chacun de ces lieux, il ne m'en apparaît qu'une : ce qui achève de les mettre complètement en dehors les unes des autres. C'est sans aucun doute cette impénétrabilité des sensations qui nous fait affirmer l'impénétrabilité de la matière ; s'il nous est impossible d'imaginer deux atomes comme occupant un même point, c'est qu'en vertu de la constitution de nos organes un même point matériel ne nous donne jamais à la fois deux sensations visuelles ou tactiles, ni même à la fois une sensation visuelle et une sensation tactile ; car forcément le point qui est en contact avec la peau ne peut être aperçu. Mais, en même temps que nous éprouvons une sensation visuelle ou tactile, nous pouvons fort bien éprouver une sensation d'un autre ordre, de chaleur par exemple ; c'est ce qui fait que, lorsque l'on concevait la chaleur comme un fluide particulier, on n'éprouvait aucune difficulté à admettre que cette matière calorifique pénétrât la matière visible et pondérable. — Pour compléter notre analyse de l'idée de juxtaposition, disons que cette juxtaposition nous paraît continue ; entre les unités qui composent une étendue, il ne nous semble exister aucun intervalle. Cette notion de la continuité résulte, elle aussi, de causes toutes physiologiques. Quand je parcours un objet du regard, mes sensations se succèdent continuellement ; à peine l'une a-t-elle disparu que l'autre prend sa place. Pour qu'un composé matériel m'apparaisse comme continu, il suffit que ses molécules soient moins éloignées l'une de l'autre que ne le sont les fibres

de la rétine, ou bien encore assez rapprochées pour ne pas donner à la peau deux sensations distinctes; alors en effet il est évident qu'il ne peut y avoir aucun intervalle entre mes sensations. Mais je dirai plus, quand bien même mes sensations se succéderaient réellement d'une manière discontinue, leur succession n'en offrirait pas moins l'apparence de la continuité : en effet, l'intervalle qui les séparerait, n'étant rempli par aucune sensation, n'existerait pas pour nous; entre un état de conscience et le suivant, il n'y aurait encore aucun intervalle perceptible. Figurons-nous que de temps à autre nous perdions absolument conscience de nous-mêmes : nous ne pourrons mesurer la durée de ces intervalles d'anéantissement, nous ne pourrons même en soupçonner l'existence, et nous croirons avoir pensé toujours. De même, s'il y avait dans notre rétine un certain nombre de fibres absolument inertes, le champ visuel ne nous en paraîtrait pas moins uniformément coloré. (C'est ce qui arrive en effet pour une partie relativement considérable de la rétine, le *punctum cæcum;* bien qu'il rompe réellement la continuité de la vision, il ne nous apparaît pas comme une tache obscure dans le champ visuel; il ne nous donne même pas la sensation d'un vide, d'une lacune; il n'existe pas pour nous.)

En comparant les deux analyses que je viens de faire, on pourra remarquer une chose : c'est que j'attribue à des causes toutes différentes la formation des idées de coexistence et de juxtaposition. Selon moi, pour que les diverses parties de l'objet étendu nous paraissent coexistantes, il faut que nous les percevions simultanément; et, d'autre part, elles ne nous paraîtraient pas extérieures les unes aux autres, si nous ne les percevions pas successivement. Il nous faut résoudre cette contradiction apparente, et montrer comment les mêmes sensations peuvent nous apparaître à la fois comme successives et comme simultanées. — Soit la série de lettres A, B, C, D, E, F, G, H, I, J, K, L, etc. Je suppose que je les regarde à travers une carte percée d'un petit trou, de manière à n'en pouvoir apercevoir qu'une seule à la fois. Dans ces conditions, elles ne pourront m'apparaître que l'une après l'autre. Mais, quand j'aurai promené plusieurs fois ma carte de droite et de gauche, quand j'aurai vu les mêmes lettres m'apparaître en série directe quand je me dirige vers la droite et en série inverse quand je me dirige vers la gauche, mais toujours dans le même ordre, je n'aurai pas grand effort d'intelligence à faire pour comprendre qu'en réalité elles doivent être imprimées à côté les unes des autres sur cette feuille de papier, et que, si elles semblent ainsi se succéder pour moi, c'est parce que je ne puis les observer que l'une après l'autre. Ainsi, tout en continuant de les regarder

successivement, je pourrai me les représenter en moi-même comme coexistantes. — Mais ce n'est pas ainsi que d'ordinaire les choses se présentent à moi dans la réalité. Quand je perçois successivement les divers points qui composent une étendue, il est fort difficile, il est presque impossible qu'à chaque moment je ne perçoive pas à la fois un certain nombre de ces points. Ainsi, quand je promène mon doigt sur un objet, ou quand je le parcours du regard, les sensations que j'éprouve ne se succèdent pas une à une, mais par groupes ; si ces groupes apparaissent successivement, les diverses sensations qui composent chacun d'eux sont simultanées. Bien plus, quelques-unes des sensations qui se sont trouvées dans un groupe se retrouvent encore dans le suivant, ce qui établit entre les groupes eux-mêmes un rapport de coexistence. Pour éclaircir ceci par un exemple, revenons à la série de lettres que nous étudions tout à l'heure; mais supposons que la carte à travers laquelle nous la regardons soit percée d'une ouverture assez large pour que nous puissions apercevoir trois lettres à la fois. En promenant ma carte au-dessus de la série, je verrai d'abord le groupe ABC, puis le groupe BCD, puis le groupe CDE, et ainsi de suite. Ainsi chaque lettre se trouvera avoir été vue en compagnie des deux précédentes et des deux suivantes; de sorte que, de proche en proche, toutes se trouveront reliées entre elles par un rapport de simultanéité. Ayant eu l'idée que A coexistait avec B, B avec C, C avec D, etc., je serai tout naturellement porté à concevoir ABCD, etc., comme coexistants. — Rapprochons-nous plus encore des conditions ordinaires de la perception. Laissons de côté notre carte, et regardons tout simplement notre série de lettres en nous plaçant à la distance de la vision distincte. Quand nous la parcourons du regard, nous apercevons plus distinctement la lettre sur laquelle nous tenons notre œil fixé; mais en même temps, par la vision indirecte, nous continuons de voir toutes les autres, bien que d'une façon moins nette. C'est aussi ce qui se passe quand je palpe un corps; je fais successivement attention à chacune de ses parties, sans pourtant perdre complètement conscience des autres, qui me donnent encore quelques impressions confuses, ou que je continue de me représenter en imagination. Comme on le voit, les sensations que j'éprouve ainsi ont quelque chose de successif et quelque chose de simultané ; dans la mesure où je fais attention à ce qu'elles ont de successif, je les conçois comme juxtaposées; dans la mesure où je fais attention à ce qu'elles ont de simultané, je les conçois comme coexistantes. Ces deux notions de coexistence et de juxtaposition, pour être nettement conçues, doivent être considérées séparément : l'effort que je fais pour bien me représenter la première

m'empêche de concevoir la seconde. C'est ce qui fait que la conception parfaite de l'étendue, qui suppose une synthèse de ces deux notions, semble avoir en elle-même quelque chose de contradictoire. Mais, dans la pratique, ces deux actes, que nous avons considérés isolément pour les mieux étudier, s'accomplissent en même temps; je ne fais pas exclusivement attention, d'abord à la succession de mes sensations, puis à leur simultanéité ; je m'occupe toujours un peu de ces deux caractères à la fois : ce qui fond complètement l'un dans l'autre les deux éléments de l'étendue. Figurons-nous une rangée de becs de gaz qui tour à tour brilleraient d'un éclat plus vif et puis s'obscurciraient, mais sans jamais s'éteindre complètement : cette comparaison nous donnera une idée assez juste de cette succession dans la simultanéité, qui constitue la perception de l'étendue.

De la notion d'étendue pleine, que je viens d'examiner, nous passons naturellement à la notion d'étendue vide. Quand je regarde ou palpe successivement deux objets situés à quelque distance l'un de l'autre, la série de mes sensations est coupée par un intervalle vide : entre le moment où j'achève de percevoir le premier objet et celui où je commence à percevoir le second, il y a une lacune; et j'ai conscience de cette lacune, parce qu'elle est occupée soit par des perceptions beaucoup plus confuses, soit par quelques sensations subjectives. La notion de vide se forme ainsi en moi, par le seul fait que, dans la série de mes états de conscience, ceux qui composent la perception de ces deux objets attirent plus spécialement mon attention. Je n'ai pas besoin de faire formellement abstraction des états de conscience intermédiaires; je n'ai qu'à ne pas m'en occuper. — Cette conception de l'étendue vide, que l'on aurait tort d'attribuer à des opérations logiques trop abstraites, tant elle apparaît de bonne heure dans notre esprit, nous est singulièrement facilitée, et même en quelque sorte imposée par deux raisons toutes physiques : la première est le mécanisme de la vision; la seconde est la nature de l'air. — Nos yeux sont ainsi faits que, pour une accommodation particulière, ils ne peuvent voir distinctement que les objets situés à une certaine distance. Lorsque je perçois deux objets situés à la distance spéciale pour laquelle mes yeux sont accommodés, tous ceux qui se trouvent plus près ou plus loin ne sont aperçus que d'une manière confuse, et me donnent en outre des images doubles qui achèvent de les fondre l'un dans l'autre; de sorte que les deux objets considérés prennent un relief extraordinaire et semblent exister seuls dans l'espace; tout le reste ne sera que brouillard et que vide. Sans cette nécessité de l'accommodation, le champ visuel me paraîtrait toujours plein d'objets presque uniformément colorés. — La se-

conde raison que nous avons indiquée est la nature spéciale de l'air. Ce fluide dans lequel nous sommes plongés est d'une transparence à peu près parfaite, ce qui permet à notre regard d'atteindre des objets situés à une grande distance sans recevoir aucune sensation de la masse d'air interposée, et nous donne ainsi la notion du vide visuel. Il est de plus presque impalpable, tant sa densité est légère, de sorte que, lorsque notre main va d'un objet à un autre, elle ne reçoit de l'air qu'elle traverse aucune sensation, et nous pouvons nous imaginer qu'elle se promène dans le vide. Mais supposez que les conditions de notre existence soient changées et que nous puissions sentir le frottement des molécules de l'air sur notre peau ; alors il nous serait fort difficile de nous représenter le vide tactile. C'est tout au plus si, dans la série continue de nos sensations, nous constaterions quelques variations d'intensité, à peu près comme lorsque nous plongeons notre main dans un tas de sable où çà et là nous rencontrons quelques cailloux.

Pour passer de la conception de l'étendue vide à celle de l'espace, il ne nous reste plus qu'à faire abstraction des limites mêmes de cette étendue. Nous avons alors l'idée non plus d'un vide borné par des corps matériels, mais du vide illimité, absolu. Cette nouvelle idée, étant tout à fait abstraite, ne fournit plus aucune matière à nos représentations ; aussi nous est-il impossible d'imaginer l'espace. Si nous essayons de nous le représenter, nous sommes obligés de lui rendre des limites et par conséquent de retomber dans la notion précédente : nous nous figurons, par exemple, une sorte d'abîme dont les parois iraient toujours s'élargissant ; ou encore un grand vide au delà duquel il n'y aurait plus que du noir. Comme on le voit, ce que nous concevons alors, ce n'est plus l'espace, mais l'étendue vide ; et même, dans cette étendue vide, ce que nous concevons réellement, ce n'est pas le vide lui-même, mais le plein qui l'entoure. Réduite à ce qui la constitue en propre, l'idée d'espace est toute négative ; c'est l'idée du vide ; c'est l'idée du néant. Cette idée peut trouver place dans les opérations intellectuelles, où la négation a une utilité si grande ; mais de sa définition même, comme aussi de l'histoire de sa formation, il résulte qu'elle ne peut correspondre à rien de positif. On s'est pourtant demandé si l'espace était quelque chose de réel en soi ; s'il était infini, ou indéfini, ou fini ; si nous pouvions le concevoir comme anéanti ; s'il nous était donné par l'expérience, ou s'il était antérieur à l'expérience même, etc. Dans les phrases que vous venez de lire, au mot d'espace substituez les mots synonymes de vide ou de néant, et vous comprendrez l'inanité de ces problèmes sur lesquels s'est pendant si longtemps exercée la subtilité des philosophes.

§ 2. *Localisation des perceptions.* — L'étude que nous venons de faire des diverses opérations par lesquelles s'acquiert la notion d'étendue nous amène directement à l'étude de la localisation des perceptions. En effet, entre ces deux genres d'opérations, il y a continuité, et nous passons des premières à la dernière par des transitions insensibles. Puisque l'étendue n'est autre chose qu'un ensemble d'objets occupant les uns par rapport aux autres des positions diverses, et situés en dehors les uns des autres, nous pouvons dire que la conception de l'étendue était déjà un commencement de localisation. Pour que cette localisation soit parfaite, il ne reste plus qu'à déterminer exactement ces positions respectives; et, pour achever la théorie de la localisation, nous n'avons plus qu'à chercher comment nous nous y prenons pour rendre plus précise cette localisation primitive et encore indéterminée.

On comprendra sans peine l'importance, je dirai même la nécessité de cette recherche. Quelle est en effet la connaissance la plus précise, la plus scientifique, la plus objective que nous puissions acquérir par l'emploi des organes des sens? C'est celle de la forme véritable des objets. La perception de leurs diverses qualités sensibles n'a pour nous qu'un intérêt secondaire; nous savons que ce genre de perception ne nous apprend que le rapport de l'objet à la nature de nos organes, ou plutôt encore à leur état actuel. Au contraire, la connaissance de la forme géométrique d'un corps est quelque chose de certain, d'invariable, et même d'absolu, si l'on peut prononcer ce mot quand il s'agit de connaissance. Mais qu'est-ce que la forme d'un objet? C'est la position respective de ses diverses parties. Percevoir la forme véritable d'un corps, c'est donc localiser exactement les diverses sensations qu'il nous donne.

Pour établir d'une manière satisfaisante la théorie de la localisation, nous devons résister encore une fois au préjugé, résultant de nos habitudes d'esprit idéalistes, qui nous porte à prendre le moi comme point de départ de toutes nos connaissances. Comme on a dit que pour constater l'existence des objets il fallait avant tout les distinguer de nous-mêmes, on dira que pour reconnaître leur position dans l'espace il faut tout d'abord déterminer à quelle distance ils se trouvent de nous. A lire la plupart des livres de psychologie qui traitent de la perception, on reconnaît que l'auteur s'est représenté d'abord les sensations comme inhérentes à l'être sentant, puis s'est demandé comment cet être arrivait à les projeter en dehors de lui, dans l'espace environnant; de sorte que les psychologues, qui ont cru poser dans toute sa généralité le problème de la localisation,

n'ont guère traité que de l'évaluation des distances ou de l'acquisition de l'idée de profondeur.

Nous ne devons pourtant pas rejeter sans examen une hypothèse qui jouit d'un tel crédit philosophique. Pour s'être fait ainsi accepter de la plupart des psychologues, pour s'être imposée avec tant de force à leur esprit, il faut qu'elle ait quelque valeur ou présente du moins quelque apparence de vérité. Essayons donc de l'exposer avec le plus de clarté possible, et cherchons si, formulée plus nettement, elle paraîtra plus vraisemblable.

Soit un polygone quelconque, par exemple le triangle ABC, et un point O situé en dehors de ce triangle. Du point O aux points A, B, C, je mène les lignes OA, OB, OC. Si je connais la longueur de ces lignes et l'angle qu'elles font entre elles, il est évident que je pourrai déterminer exactement la grandeur du triangle ABC, la longueur de ses côtés, la valeur de ses angles, en un mot tous ses éléments géométriques; il me suffira pour cela d'un simple travail de triangulation. Cet exemple nous montre comment je pourrais percevoir exactement la forme d'un corps extérieur, en localisant par rapport à moi ses diverses parties. Supposons en effet que je sois placé au point O, et que le triangle ABC représente l'objet à percevoir; il est clair que, si je sais dans quelle direction et à quelle distance se trouvent les points A, B et C, je saurai par là même quelle est la forme et la position du triangle qu'ils déterminent. — L'hypothèse que nous avons à examiner est donc à tout le moins possible; elle est séduisante par sa simplicité géométrique; et même l'étude du mécanisme de la perception semble la confirmer. Quand nous palpons un objet avec la main, nous replions plus ou moins nos doigts pour en mettre l'extrémité en contact avec les diverses parties de l'objet, et nous les écartons plus ou moins les uns des autres : ce qui nous donne des longueurs et des angles, à l'aide desquels nous pouvons reconstruire mentalement la forme générale du corps. Si l'objet à percevoir est de grande dimension, nous nous servirons, pour le palper, de nos bras, dont nous pourrons encore apprécier l'écartement et l'extension. Enfin, si l'objet est trop éloigné pour être touché, notre vue seule nous permettra d'en déterminer la forme réelle par un travail de triangulation analogue. Nous parcourrons du regard le points importants de l'objet, en nous rendant compte des mouvements de notre œil. Nous apprécierons l'éloignement de chacun de ces points par l'effort d'accommodation que nous serons obligés de aire pour le percevoir distinctement; et ainsi nous saurons à la fois quel est l'angle que font entre elles les différentes lignes de visée, et quelle est leur longueur relative : ce qui nous met bien dans les con-

ditions que nous avons reconnues suffisantes pour déterminer la forme d'un corps extérieur.

Telle est l'hypothèse que l'on sera naturellement porté à adopter, si l'on admet que c'est par rapport à nous que nous localisons nos perceptions. Nous avons vu qu'elle s'accorde assez bien avec les faits : il est certain que, dans un certain nombre de cas, c'est bien de ce procédé que nous nous servons. Mais reste à savoir si c'est celui que nous employons le plus souvent, s'il est suffisamment simple, et si nous pouvons le regarder comme primitif. Or il me semble difficile d'admettre que ce soit par de telles opérations que nous apprenions à localiser nos perceptions.

Considérons d'abord la connaissance que nous devrions avoir de l'éloignement des objets, connaissance que l'on regarde comme primitive dans la théorie que nous venons d'exposer. Un objet est placé devant mes yeux, à une certaine distance; cette distance, je puis la mesurer du premier coup d'œil avec une approximation suffisante; mais comment ai-je appris à la mesurer? Ai-je immédiatement conscience de la longueur du rayon lumineux qui va de l'objet à mon œil? Evidemment non. Je ne connais ce rayon que par les sensations qu'il me donne, et il ne me donne de sensations qu'à l'instant où il frappe ma rétine; autrement dit, je n'en sens que l'extrémité. Qu'il me vienne d'une bougie placée à quelques pieds de moi ou d'un astre situé à des millions de lieues, la sensation finale qu'il me donnera sera toujours la même; ce ne sera jamais que la sensation d'un point lumineux; et il me serait aussi difficile, d'après cette sensation, d'apprécier la longueur de son trajet, que de mesurer la longueur d'une épée en en tâtant la pointe. Aucun des points lumineux qui composent l'image de l'objet n'étant vu à distance et ne pouvant me donner la notion de profondeur, il est évident que rien, dans l'image totale, ne peut me donner conscience de l'éloignement de l'objet. Quant à la grandeur ou à la netteté des images visuelles, ce sont sans doute des signes dont je me sers actuellement pour apprécier les distances; mais ce ne sont évidemment pour moi des signes que parce que j'ai déjà appris, dans l'usage de la perception, à tenir compte des effets de la perspective linéaire et de la perspective aérienne : on m'accordera immédiatement, sans même en exiger la démonstration, que, loin de pouvoir me donner par eux-mêmes la connaissance des distances, ils la supposent et en tirent toute leur valeur. Restent les indications que je pourrais tirer des changements d'accommodation de l'œil. Mais, si je considère en elles-mêmes les sensations musculaires qui correspondent à ces changements, je n'y trouve rien qui puisse m'indiquer que l'objet perçu est plus ou

moins éloigné. Si, dans l'état actuel de ma connaissance, ces sensations me font immédiatement porter un jugement sur l'éloignement des objets, c'est en vertu d'associations antérieures, d'habitudes invétérées; et ces habitudes n'ont pu être prises, ces associations n'ont pu être opérées, que si d'abord j'ai pu évaluer les distances par quelque autre signe que par ces sensations mêmes. — Faudra-t-il alors attribuer au sens du toucher le privilège de nous donner la notion de profondeur? C'est ce qu'ont admis en effet un certain nombre de psychologues; et la chose semble toute naturelle, puisque, par le toucher, nous atteignons directement l'objet. En y réfléchissant cependant, je ne trouve pas que le fait soit aussi simple qu'il le paraît au premier abord. Ma main saisit l'objet dans le lieu même où il se trouve : soit; mais où est ma main? Elle sera plus loin de moi si mon bras est étendu, plus près s'il est replié sur lui-même; et la conscience que j'ai de l'extension de mon bras est beaucoup trop confuse pour que je puisse m'en servir pour évaluer la distance à laquelle se trouvent les divers points de l'objet. On peut en faire facilement l'expérience. Fermons les yeux, et essayons de nous rendre compte de la forme d'un objet quelconque en le palpant avec le bout d'un crayon : la chose nous sera manifestement impossible. — En réalité, lorsque nous percevons un corps au moyen du toucher, nous nous préoccupons fort peu de l'éloignement de notre main; notre bras ne nous sert qu'à conduire notre main au contact des objets, et nous ne prêtons aucune attention à ses mouvements propres.

En définitive, nous apprécions les distances avec beaucoup moins de certitude que nous ne percevons la forme des objets; il nous est donc impossible d'admettre que la perception des formes soit fondée sur l'évaluation des distances.

Ceci établi, il devient presque superflu de chercher jusqu'à quel point nous pouvons mesurer l'écartement de nos doigts ou de nos bras, et l'amplitude des mouvements de rotation de notre œil. Dans l'exemple que nous avons pris plus haut, à quoi nous servirait de connaître l'angle que font entre elles les lignes OA, OB et OC, si nous ne connaissions pas leur longueur? Remarquons simplement que ces angles ne sont pas beaucoup plus faciles à mesurer que ces longueurs. Lorsque notre œil accomplit un mouvement de rotation, nous nous rendons bien compte qu'il se meut dans son orbite, mais il nous serait impossible de déterminer par nos seules sensations musculaires, la grandeur angulaire de ce mouvement, ni même sa direction exacte. Je dirai plus : si nous ne constations pas que ces sensations correspondent à un déplacement des images visuelles, il est probable

que nous ne nous douterions même pas qu'elles sont dues à un mouvement de l'œil; en effet, lorsque je roule les yeux dans l'obscurité, je ne trouve plus que les sensations que j'éprouve me donnent bien nettement conscience d'un mouvement mécanique quelconque. J'en dirai à peu près autant de tous les mouvements que mon doigt, mon bras ou ma jambe peuvent exécuter dans le vide : je me sers plutôt des objets extérieurs pour mesurer ces mouvements, que de ces mouvements pour mesurer les objets.

Quelle est enfin la position exacte de ce moi, par rapport auquel on prétend que nous localisons toutes nos perceptions? Occupe-t-il dans l'espace un point fixe et central, qui puisse nous servir de repère pour déterminer la position de tous les objets extérieurs? — Quand je me représente un objet situé à une certaine distance de moi, j'imagine une ligne droite qui irait de moi à l'objet; mais, s'il m'est facile de déterminer le point où cette ligne aboutit, j'aurai beancoup plus de peine à déterminer son point de départ. Autrement dit, je sais bien où sont les objets, mais je ne sais guère où est le moi. D'ordinaire, ce que j'appelle moi dans les jugements que je porte sur la distance des corps, c'est simplement un point déterminé de mon corps; je dirai qu'un objet est situé à un mètre de moi, pour dire qu'il est à un mètre de mon œil; je dirai qu'il est distant de trois pas, pour dire qu'il est à cette distance, mesurée sur le sol à partir de mon pied. En réalite, c'est par rapport à mon corps que je localise les objets extérieurs; et ce que j'appelle un objet extérieur, ce n'est pas un objet extérieur au moi, mais simplement extérieur au corps. — Ainsi l'hypothèse d'après laquelle nous localiserions nos perceptions en les projetant pour ainsi dire hors du moi à des distances variables est insoutenable en elle-même et se trouve démentie par l'expérience. Nous ne pouvons déterminer la position des corps dans l'espace qu'en les localisant par rapport à d'autres objets ou à notre propre corps, qui au regard du moi est encore un objet : on revient forcément à la théorie que nous avions entrepris d'établir, à savoir que le fait de la localisation ne suppose nullementune relation des objets avec le moi, mais simplement une relation des objets entre eux.

Essayons maintenant de nous représenter la marche réelle de l'esprit dans ce travail de localisation.

Lorsque je tiens ma main appliquée sur un objet quelconque, j'éprouve un certain nombre de sensations tactiles qui me paraissent situées en dehors les unes des autres, par les raisons que j'ai indiquées en analysant l'idée d'étendue. C'est là, comme nous l'avons dit, un commencement de localisation, puisque j'attribue à ces sen-

sations diverses des positions différentes; mais cette différence est encore absolument indéterminée. Je sais bien que mes sensations, ou, ce qui revient au même, que les diverses parties de l'objet occupent une certaine étendue; mais je ne sais pas encore dans quel ordre elles y sont réparties : ce qui est pourtant indispensable pour percevoir la forme de l'objet. — Cette nouvelle connaissance m'est donnée par les mouvements que j'exécute en palpant l'objet. Quand j'aurai constaté que je ne puis aller du point tangible A au point tangible C sans passer par le point B, je saurai que B est situé entre A et C; et cette connaissance ne sera pas induite, mais immédiate. Je n'aurai pas besoin de me dire que, si dans le trajet de A à C je dois toujours passer par le point B, il faut que ce point soit situé entre les deux autres. L'ordre dans lequel je perçois ces points ne m'indique pas seulement leur position, il me la donne, car ce que j'appelle la position relative de ces points, c'est justement leur ordre de perception. J'arriverai ainsi, par une série d'expériences, à ordonner les unes par rapport aux autres les diverses parties de l'objet, et par conséquent à en percevoir la forme.

Dans cette théorie que nous venons de donner de la localisation des perceptions, nous ne nous sommes pas occupés spécialement de la localisation en profondeur. Pourquoi en effet serions-nous obligés d'en tenir un compte particulier? Du moment que nous localisons les objets, non d'après la position qu'ils occupent par rapport à nous, mais d'après leur position réciproque, la notion de profondeur n'est pas plus importante que celle de hauteur ou de largeur, et n'est pas plus difficile à expliquer. Les organes de la perception, pouvant se mouvoir également dans tous les sens, nous permettent de localiser nos sensations dans un sens aussi bien que dans l'autre.

Pour ce qui est du toucher en particulier, il est clair que la difficulté n'existe pas. Quand je meus ma main de droite à gauche, je perçois la largeur des objets; quand je la meus de haut en bas, je perçois leur hauteur; quand je la meus d'arrière en avant, quand je l'éloigne ou la rapproche de moi, je perçois leurs dimensions en proondeur. Alors même que toutes nos perceptions partiraient d'un même point du corps, mes sens me permettraient d'évaluer la troisième dimension de l'espace, car le corps peut se déplacer, et, quand je tourne autour d'un objet, la même dimension, qui tout à l'heure était pour moi une profondeur, devient maintenant une largeur. Mais, comme notre sensibilité est répartie sur plusieurs points de notre organisme, nous avons en réalité plusieurs centres de perception; en sorte que nous pouvons percevoir à la fois les trois dimensions de l'espace, ou plutôt encore que cette distinction des trois

dimensions, qui a sa raison d'être en géométrie, n'a psychologiquement aucune importance.

Ce que nous venons de dire pour le toucher s'appliquerait tout aussi bien à la vue, car les deux sens fonctionnent de même; les sensations qu'ils nous donnent, si différentes qu'elles soient en qualité, ont exactement la même valeur au point de vue de la perception. En effet, ce qui importe pour la perception, ce n'est pas la qualité de nos sensations, mais l'ordre dans lequel elles sont disposées; or l'ordre de nos sensations, étant déterminé par la structure réelle de l'objet, sera le même, qu'il s'agisse de sensations visuelles ou de sensations tactiles. Quand je promène mon doigt sur un objet rugueux, j'éprouve une sensation de résistance chaque fois que mon doigt arrive en contact avec une des saillies de l'objet; si, au lieu de le palper, je le regarde, ces mêmes saillies me donneront une sensation de couleur ou de luminosité particulière; et la série de ces sensations de luminosité correspondra exactement à la série des sensations de résistance. Entre les deux manières de percevoir, il y a donc une complète analogie.

Comme la localisation des perceptions tactiles se fait par les mouvements de la main, la localisation des perceptions visuelles se fait par les mouvements de l'œil. Faute de tenir compte de ces mouvements, il sera absolument impossible d'expliquer comment nous pouvons percevoir la forme des objets visibles. Essayons en effet de bien nous rendre compte de la difficulté du problème. Un objet lumineux projette son image sur la rétine. Comme cette image représente assez fidèlement l'objet, comme l'ordre dans lequel sont disposés ses différents points correspond assez exactement à l'ordre dans lequel sont disposés les points homologues de l'objet, on peut s'imaginer que la perception visuelle est expliquée. Mais rien n'est expliqué réellement. Car cette image projetée sur la rétine est quelque chose de physique, de matériel; ce n'est pas d'elle que nous avons conscience, mais des sensations qu'elle nous donne. Aussi, en montrant que l'image rétinienne a une forme bien déterminée et correspondante à celle de l'objet on n'explique nullement comment les sensations qu'elle nous donne peuvent nous indiquer la forme de cette image. Admettrons-nous qu'*à priori*, instinctivement, nous avons conscience de l'ordre dans lequel sont disposées les diverses fibres nerveuses dont se compose la rétine, en sorte qu'il nous suffirait de savoir quelle est celle de ces fibres qui est excitée pour savoir où s'est faite l'impression? Cela reviendrait à affirmer que la localisation des sensations visuelles est innée, c'est-à-dire, en fin de compte, à se dispenser d'en donner une explication. — Mais, si nous tenons compte des divers mouvements de

l'œil, nous pourrons résoudre le problème d'une façon satisfaisante. Lorsque je parcours du regard un objet visible, j'en perçois successivement les diverses parties; les sensations que j'en reçois m'apparaissent dans un certain ordre, qui m'indique la position respective de ces diverses parties, ou plutôt encore qui est pour moi l'ordre même de ces parties, la forme même de l'objet. Actuellement, l'habitude m'a rendu ce travail de localisation si facile, que je puis m'imaginer qu'il est immédiat; et il me semble que du premier coup d'œil je perçois la forme des corps visibles; mais, pour peu que je veuille en considérer un avec plus d'attention, mon œil, comme de lui-même, commence à se déplacer, et machinalement j'exécute, pour rendre ma perception plus nette, les mouvements qui à l'origine m'ont rendu la perception possible.

Aux mouvements de rotation de l'œil s'ajoutent les mouvements de convergence des yeux, et les déplacements de la tête et du corps entier, qui sont nécessaires pour achever la localisation des sensations visuelles. — En effet, si nous ne regardons que d'un œil, et si notre œil ne fait que se mouvoir dans son orbite, nous ne verrons les objets qu'*en perspective*. Ils nous paraîtront disposés sur une simple surface, sans que nous puissions apprécier leur forme réelle. — C'est ce que l'on exprime quelquefois en disant que les objets ne nous apparaîtront que comme des figures planes. Expression évidemment incorrecte. En effet, pourquoi la surface sur laquelle sont censées projetées les images des objets serait-elle précisément plane? En fait, l'idée de plan n'est pas la première qui devrait se présenter à notre esprit, car la forme plane ne se rencontre dans la nature qu'à l'état d'exception. Je ne vois d'autre raison qui l'ait fait choisir de préférence que sa simplicité géométrique, et aussi l'habitude que l'on a, dans le dessin et la peinture, de représenter les objets sur une surface plane plutôt que sur toute autre. Mais les lois de la perspective s'appliqueraient tout aussi bien et même mieux à la représentation des objets sur une surface sphérique : si l'on ne veut pas tenir compte des distances qui séparent les objets de notre œil, il est plus simple de les supposer toutes égales, comme elles le seraient dans la perspective sphérique, que toutes différentes, comme elles le sont forcément dans la perspective plane. Mais le mieux serait encore de supposer cette surface absolument indéterminée; cela serait plus conforme à notre hypothèse, car, si notre œil ne peut évaluer les distances, les images visuelles ne devront être ni planes, ni sphériques, ni concaves, ni convexes; elles ne devront avoir aucune forme géométrique déterminée; et il faudra dire qu'en perce-

vant ces images nous les supposons simplement projetées sur une surface quelconque.

Telle serait l'apparence des objets, au cas où pour les percevoir nous serions placés à un point de vue unique et invariable. Mais leur apparence réelle est bien différente, parce qu'en fait nos perceptions visuelles ne sont pas obtenues dans des conditions aussi désavantageuses. Je puis regarder un objet de mes deux yeux à la fois, ce qui me le fera voir en relief; car je percevrai ainsi non seulement sa moitié antérieure, celle qui est tournée de mon côté, mais encore une partie de sa moitié postérieure. Si cette double intuition ne suffit pas encore, je la compléterai en portant ma tête de côté et d'autre de façon à déplacer sans cesse mon point de vue; je ferai, s'il le faut, le tour de l'objet. De la sorte, je me rendrai compte de la façon dont chacune de ses parties est disposée par rapport aux autres. Unissant ensuite dans mon imagination ces intuitions diverses, je me représenterai l'objet non plus en perspective, mais en géométral. Au reste, il ne m'est pas toujours nécessaire, pour percevoir la forme réelle d'une figure, d'exécuter des opérations aussi nombreuses; bien souvent, il me suffit d'une simple rectification de perspective. Pour constater par exemple qu'une figure, qui me paraît elliptique quand je la regarde de côté, est en réalité un cercle, je n'aurai qu'à mieux choisir mon point de vue et à venir la regarder de face.

On a prétendu pourtant que le toucher seul pouvait nous faire percevoir la forme réelle ou *géométrale* des corps. Nous venons de voir que c'était une erreur. Mais comment expliquerons-nous que cette erreur ait pu s'établir? Elle provient de ce que la théorie du toucher a été beaucoup mieux faite que celle de la vue; et cela même tient à ce que la vue est en nous beaucoup plus perfectionnée que le toucher. La raison peut sembler étrange; elle est naturelle cependant. Les organes du toucher sont comme un instrument grossier dont il est commode de se servir au début, car leur maniement exige peu d'expérience et d'habileté; aussi voyons-nous que nous nous servons presque exclusivement de ce sens dans les premiers temps de notre existence. Mais plus tard nous le délaissons pour la vue, qui nous donne des indications beaucoup plus promptes et plus nettes, et dont le mécanisme merveilleux fait un véritable instrument de précision. En sorte que, dans l'état actuel de notre connaissance, les perceptions tactiles sont bien inférieures aux perceptions visuelles : nous y retrouvons les gaucheries, les tâtonnements du début. A vrai dire, elles sont aujourd'hui ce qu'elles étaient dans notre première enfance, et ainsi il nous est beaucoup plus facile de retrouver

leurs origines. La vue, au contraire, s'est tellement perfectionnée par un exercice constant, qu'il nous est presque impossible de nous reporter à ses débuts. De plus, et c'est peut-être là ce qui a causé le plus d'erreurs, les philosophes qui abordaient l'étude de la vue avaient à leur disposition une science toute faite, l'optique, à laquelle ils devaient être tentés de demander la solution du problème. Au lieu d'observer minutieusement de petits faits, d'accumuler des expériences et d'en tirer des hypothèses plus ou moins probables, n'est-il pas beaucoup plus commode et en même temps beaucoup plus sûr de procéder par démonstrations géométriques? C'était là pour les philosophes cartésiens une précieuse occasion d'appliquer leur méthode préférée; aussi n'y ont-ils pas manqué, et, tandis qu'ils étudiaient le toucher en psychologues, ont-ils étudié la vue en géomètres. De là bien des erreurs, dont nous retrouvons la trace jusque dans les traités de psychologie que l'on publie de nos jours. La principale est qu'en faisant la théorie du toucher on s'est beaucoup occupé des mouvements de la main et du corps, et qu'au contraire on a fait la théorie de la vue sans tenir aucun compte des mouvements de l'œil; de sorte que l'on a attribué exclusivement au toucher toutes les connaissances qui sont dues au mouvement en général. — Soit, dira-t-on, l'œil peut se mouvoir comme la main et nous permet ainsi de percevoir la forme véritable des corps. Mais chacun des mouvements qu'il exécute nous donne des sensations musculaires, qui accompagnent nos sensations visuelles. — Sans doute; mais ces sensations musculaires ne contribuent en rien à la perception. Ce qui nous fait mieux percevoir les corps, ce ne sont pas les sensations tactiles qui accompagnent le déplacement de l'œil, c'est ce déplacement même. Et il ne faut même pas dire que ces sensations nous sont nécessaires pour constater les mouvements que notre œil exécute. Quand toute notre sensibilité se réduirait aux sensations visuelles, nous n'en pourrions pas moins constater l'existence de ces mouvements; car, si l'œil ne se voit pas lui-même, il voit au moins le corps; il voit même les parties du visage qui l'avoisinent immédiatement. Nous pourrions donc, à l'aide des seules perceptions visuelles, constater tous les mouvements du corps et de la tête, qui produisent un déplacement de l'œil.

Nous résumerons ainsi les conclusions auxquelles nous sommes parvenus : les perceptions ne sont pas localisées par rapport au moi, mais les unes par rapport aux autres; il en résulte que le premier travail de localisation auquel nous nous livrons a pour but de déterminer non pas l'éloignement des objets, mais leur forme intrinsèque; cette détermination des formes est rendue possible par les mouve-

ments qu'exécutent les organes de nos sens; enfin, l'œil étant mobile comme la main, les perceptions visuelles peuvent être localisées, tout aussi bien que les perceptions tactiles, suivant les trois dimensions de l'espace. — Cette étude de la localisation est sans doute fort incomplète. Il nous resterait à montrer comment l'expérience facilite et simplifie ces opérations; comment nous apprenons à percevoir du premier coup d'œil la forme des objets sur des indications très sommaires, telles qu'une ombre portée, un jeu de lumière; comment nous corrigeons en imagination les effets de la perspective linéaire ou aérienne; comment nous parvenons à localiser les perceptions auditives, etc. Mais nous nous retrouvons ici en pays connu. Nous pouvons donc nous dispenser de recommencer des observations et des descriptions déjà faites, que l'on pourra retrouver dans les traités spéciaux. Notre but n'était pas de traiter intégralement une question si complexe, mais seulement d'indiquer les opérations primitives, élémentaires, qui sont indispensables au début même de la perception, et sans lesquelles nous ne pourrions nous élever à des connaissances plus développées.

§ 3. *Localisation des sensations.* — Après avoir cherché comment nous localisons nos sensations objectives ou perceptions, il ne nous reste plus qu'à chercher comment nous localisons nos sensations subjectives ou sensations proprement dites.

Nous avons remarqué, au commencement de cette étude, que les sensations subjectives étaient en général localisées d'une manière assez vague. Pourtant l'observation nous montre qu'en fait nous les localisons toutes à l'intérieur du corps; si donc il nous est difficile de déterminer le lieu précis dans lequel nous avons conscience de les éprouver, nous pouvons au moins déterminer avec une grande exactitude, la portion de l'espace dans laquelle elles sont toutes comprises et qui est le volume même du corps.

Dans l'état actuel de notre connaissance, nous nous faisons une idée très nette de la forme de notre corps. Comment avons-nous acquis cette notion? — Deux hypothèses sont en présence. Ou bien nous percevons notre corps du dedans, par les sensations internes qu'il nous donne; ou bien nous le percevons du dehors, en le regardant ou le palpant comme un objet extérieur quelconque. — Or la première hypothèse ne soutient pas l'examen. Les sensations internes que nous pouvons éprouver dans une partie quelconque de notre organisme sont beaucoup trop vagues pour nous permettre de déterminer la forme de cette partie. Ainsi, quand j'ai mal à la tête, on aura beau dire que cette sensation de malaise est diffuse

dans l'organe entier, ses limites sont trop indécises pour me faire connaître la forme de ma tête. Si je me suis brûlé la main, j'ai beau souffrir dans tout l'organe, cette souffrance générale ne peut m'indiquer la forme de ma main. En outre, il s'en faut de beaucoup que les sensations internes soient réparties dans tous les points du corps et nous paraissent le remplir tout entier. Il est donc impossible de croire que nous ayons immédiatement conscience du volume de notre corps, et que sa forme puisse être perçue comme la limite d'expansion des sensations internes. — Passons donc à la seconde hypothèse : nous allons voir qu'elle est pleinement suffisante et qu'elle est parfaitement conforme aux faits. D'après cette hypothèse, ce serait du dehors que nous percevrions notre corps. Constatons d'abord que cela nous est possible. Je puis regarder mes mains, mes bras, ma poitrine, mes jambes, comme je regarderais cette table, cette chaise, et en percevoir aussi exactement la forme. Cette amplitude déjà considérable des perceptions visuelles peut être encore augmentée par l'usage des miroirs, dont on aurait tort de ne pas tenir compte, car ce n'est guère que par leur moyen que nous connaissons les traits de notre visage. Si mes yeux ne peuvent atteindre certaines parties, telles que le haut de ma tête ou la plante de mes pieds, ma main peut les explorer très facilement. Ce qui achève de me prouver que c'est bien le procédé dont je me sers pour percevoir mon corps, c'est que la notion que j'ai de la forme de mes organes est d'autant plus nette, que l'emploi de ce procédé est plus facile. Je connais parfaitement les parties que je puis à la fois regarder et toucher, telles que ma main. Je me fais une idée moins nette de celles que je puis toucher sans les voir, telles que la partie postérieure de la tête et du cou. Enfin, je ne me représente que très confusément celles qu'il m'est impossible de voir et difficile de toucher, telles que mon dos. Dans ces conditions, nous pouvons regarder comme une vérité démontrée que notre corps est perçu du dehors, à la manière des objets extérieurs.

D'où vient cependant que ce corps, perçu extérieurement, ne nous semble pas extérieur, et que nous disons que c'est *notre* corps? C'est une nouvelle question que nous avons à examiner. Les procédés ordinaires de la perception expliquent bien la connaissance que nous avons de la forme de notre corps; ils n'expliquent pas la relation intime que nous établissons entre ce corps et nous. — Si je me représentais mon corps comme une simple propriété du moi, la chose serait encore assez facile à expliquer. Chaque fois que je fais un effort musculaire, je constate que c'est bien ce corps qui

se meut, ce qui me prouve que c'est bien le mien ; car il ne serait pas vraisemblable qu'un corps étranger se mît de lui-même en mouvement juste au moment où je veux qu'il le fasse. C'est ainsi que je raisonne quand j'aperçois dans une glace un personnage que je ne reconnais pas tout d'abord ; je fais un mouvement de tête ou de bras, et, si je m'aperçois que l'image exécute aussitôt le même, je me dis que c'est ma propre image. — Mais le rapport du moi au corps est encore plus intime ; mon corps n'est pas seulement à moi, il fait partie de moi. Voici ma main gauche posée sur cette table, et qui pour mon œil est un objet extérieur tout comme la table même. J'ai beau savoir, qu'elle est bien à moi, elle ne m'apparaît pas moins comme quelque chose d'objectif ; mais, que je la touche seulement du bout du doigt, et aussitôt je percevrai que c'est ma main, je sentirai que c'est moi que je touche. A quoi donc l'ai-je reconnu ? Que s'est-il passé, au moment où j'ai touché ma main, que s'est-il passé qui n'existait pas encore lorsque je ne faisais que la regarder ?

Ce que nous trouvons de caractéristique dans la perception de notre propre corps, c'est le phénomène bien connu de la double sensation. Lorsque je touche un corps étranger, je n'éprouve qu'une sensation simple ; mais, lorsque je touche mon propre corps, comme je mets en contact deux organes également sensibles, j'éprouve deux sensations à la fois. — Cette observation, bien connue et très exacte, a toutefois besoin d'être complétée. Présentée sous cette forme trop simple, elle ne suffirait pas à nous fournir l'explication que nous cherchons, et laisserait subsister bien des difficultés.

En effet, examinons les choses d'un peu plus près. Si une seule sensation me fait croire à l'existence d'un corps extérieur, pourquoi deux sensations me donneraient-elles la notion de mon propre corps ? Elles devraient tout simplement me faire croire que je touche à la fois deux corps extérieurs. Si par exemple je mets mes deux mains en contact, de la gauche je percevrai la droite, de la droite je percevrai la gauche : je percevrai deux objets à la fois, mais je ne vois pas pourquoi l'un plutôt que l'autre m'apparaîtrait comme mien. N'ai-je pas une sensation double lorsque je pose mes deux mains sur les deux bras de ce fauteuil, aussi bien que lorsque je les applique l'une contre l'autre ? Il est même certain que dans le premier cas la dualité des sensations est beaucoup plus accusée que dans le second. — On dira que, lorsque je touche à la fois deux objets extérieurs, les deux sensations éprouvées sont indépendantes l'une de l'autre, tandis que, lorsque je touche mon propre corps, elles sont proportionnelles et se répondent parfaitement. Mais cette explication n'est pas encore satisfaisante, car d'une part il arrive très fréquemment que deux par-

ties de mon corps me donnent par leur contact deux sensations différentes, comme lorsque je pose ma main sur ma tête; et, d'autre part, un objet extérieur peut très bien me donner deux sensations proportionnelles et pour ainsi dire réciproques, comme lorsque je serre une planche entre mes mains ou une feuille de papier entre le pouce et l'index.

Il ne suffit pas d'ailleurs de signaler une particularité quelconque dans les sensations que nous donne la perception de notre corps. Quand nous aurions montré qu'elles se distinguent de toutes les autres par certain caractère, il resterait à expliquer comment ce caractère peut nous indiquer leur provenance; et pour cela on serait forcé d'admettre qu'avant d'avoir jamais senti notre corps nous savions déjà quelles sensations il devait nous donner. La particularité que nous cherchons doit donc être d'une nature spéciale : la perception du corps doit se composer de sensations telles, que je ne puisse les éprouver sans que le corps senti m'apparaisse aussitôt comme mien.

Ce qu'il y a de vraiment caractéristique dans le phénomène dit de la double sensation, ce n'est pas que nos sensations forment un couple, mais que ce couple soit toujours formé d'une sensation objective et d'une sensation subjective, ou en d'autres termes d'une perception et d'une sensation. Lorsque je me palpe la tête avec la main, ma main, dont les sensations sont très différenciées, perçoit ma tête comme un objet extérieur quelconque, une boule ou une pelote de laine; mais ma tête, dont la sensibilité est très confuse, ne perçoit pas ma main : elle me donne simplement des sensations subjectives. — En général, quand deux organes inégalement sensibles se mettent en contact, le plus sensible perçoit l'autre comme un objet; le moins sensible ne sent que ses propres modifications. Le plus souvent même, la partie la moins sensible ne me donne qu'une simple sensation de température. — Si deux parties de sensibilité égale, mais inégalement chaudes, se touchent, comme lorsque j'applique une de mes mains préalablement réchauffée sur l'autre préalablement refroidie, c'est la partie la plus chaude qui est la plus sensible et qui par conséquent perçoit l'autre; dans ce cas, en effet, on peut remarquer que la seule sensation dont nons ayons conscience est celle du refroidissement. — Mais, quand bien même mes deux mains auraient même température, l'une sera toujours plus active que l'autre : la droite si je suis droitier; la gauche si je suis gaucher; celle qui en ce moment se déplace pour atteindre l'autre si d'ordinaire je me sers également des deux mains : et ce sera celle-là qui explorera l'autre. Ainsi, dans le contact que j'établis entre deux par-

ties de mon corps, l'une joue toujours un rôle plus actif et me donne des sensations objectives : l'autre joue un rôle passif et me donne des sensations subjectives. Les sensations que me donne un même organe peuvent prendre un caractère d'objectivité ou de subjectivité suivant que cet organe est plus ou moins actif. Par exemple, je vise avec ma plume l'index de ma main gauche, de façon qu'il y ait un intervalle de quelques centimètres entre le bec de la plume et le bout de l'index. Si maintenant, tenant le doigt immobile, je le touche à plusieurs reprises avec la plume, je n'éprouverai que des sensations toutes subjectives de piqûre. Au contraire, si, tenant la plume immobile, je la touche avec le doigt, mes sensations prendront un caractère nettement objectif; c'est à l'objet même que j'attribuerai leur qualité : je n'aurai plus conscience d'éprouver une sensation aiguë, mais de palper un objet pointu.

Ce n'est pas avec le toucher seul que je perçois mon corps : je puis le regarder en même temps que je touche. Dans ce cas, la vue, étant plus perfectionnée que le toucher, jouera toujours le rôle actif : c'est par mes sensations visuelles que je *percevrai* mon corps, et par mes sensations tactiles que je le *sentirai*. Ainsi, quand je me frotte les mains, je vois leurs images glisser l'une sur l'autre, et en même temps je sens leur frottement. Si j'appuie mon doigt sur cette table, je perçois la forme de mon doigt et sens la pression qu'il éprouve; si j'étends le bras, je le vois s'allonger, et j'ai conscience d'un effort musculaire. — Il est des cas où il semble bien qu'aucune sensation subjective ne réponde à la perception visuelle du corps, par exemple lorsque je regarde ma main en ne m'occupant que de sa coloration. Mais ces cas, où la perception du corps est purement objective, sont fort rares. Le seul fait de porter mon attention sur une partie de mon corps suffit pour me faire prendre conscience d'un certain nombres d'impressions, qui auparavant passaient inaperçues : ainsi il me suffit de penser à mon pied pour éprouver dans cet organe une sensation due au contact du sol ou à la pression de ma chaussure; à ma main, pour sentir qu'elle repose sur cette table. Lors donc que j'explore avec le regard les différentes parties de mon corps, la série de mes perceptions visuelles est accompagnée de sensations subjectives de température, de démangeaison, de fourmillement, etc., qui me font sentir la partie perçue, aussi réellement que si mon regard même faisait sur elle une impression matérielle. — La perception de notre corps a donc bien pour condition nécessaire et suffisante l'union de deux sensations : l'une objective, par laquelle je perçois la forme du

corps; l'autre subjective, par laquelle je sens que ce corps est le mien.

Si nous rapportons ces deux sensations à un même lieu, c'est parce qu'elles se présentent constamment ensemble et forment un groupe indissoluble. Cette opération nous est d'ailleurs très familière et se retrouve dans nos perceptions les plus simples. — Quand par exemple je vois une sonnette s'agiter et qu'aussitôt j'entends un tintement, je me dis que c'est la sonnette qui tinte. Mes sensations auditives sont pourtant absolument distinctes de mes sensations visuelles; elles en diffèrent par leur qualité; elles en diffèrent par leur localisation, qui est beaucoup moins nette. Mais, étant habitué à toujours recevoir ensemble ces deux espèces de sensations, je les rapporte à un même objet, je les réunis en un seul groupe; et, comme les sensations visuelles sont de beaucoup les mieux localisées des deux, ce sont elles qui déterminent la localisation du groupe entier. — Il en est absolument de même de ce groupe de perceptions et de sensations, qui compose la notion que nous nous faisons de notre propre corps. Comme elles s'accompagnent toujours, nous les réunissons en une même image; nous nous disons que c'est le même corps qui est perçu du dehors et senti du dedans; et, comme les perceptions sont beaucoup mieux localisées, ce sont elles qui déterminent la localisation des sensations. — Ainsi les sensations internes sont localisées non du dedans, mais du dehors; nous déterminons leur position en la rapportant non au centre du corps, mais au contraire à sa périphérie. Ce qui achève de le démontrer, c'est que, lorsque nous éprouvons une souffrance vague dans une partie du corps, nous ne pouvons en préciser le siège qu'en y portant la main; c'est que nous localisons fort mal les douleurs physiques qui n'augmentent pas à la pression; c'est que nous localisons beaucoup mieux nos sensations dans la région superficielle du corps que dans les régions profondes. Tout concourt donc à nous prouver que si les sensations subjectives, qui en elles-mêmes sont trop simples pour être localisables, se trouvent en fait localisées, c'est par leur association avec les sensations objectives.

Sachant comment sont localisées les sensations subjectives, nous pouvons maintenant expliquer la localisation même du moi. — En fait, chacun de nous croit être dans son corps; et cela s'explique très facilement, puisque c'est dans le corps que sont localisées toutes nos sensations subjectives, que seules nous nous attribuons à nous-mêmes, et dont l'ensemble constitue ce que nous appelons notre état de conscience. Quand toutes nos fonctions physiques s'accomplissent normalement, quand notre activité ne se concentre spécia-

lement dans aucune partie de l'organisme, nous n'avons de notre existence personnelle qu'une notion sourde et indistincte, comme si notre conscience était éparse et diffuse dans le corps entier. Au contraire, si nous faisons un effort d'attention, ou si nous éprouvons dans une région déterminée du corps une vive douleur, la localisation du moi se précise; notre moi passe tout entier dans l'organe où s'est portée notre activité, dans la région du corps où nous sentons cette douleur. Le moi est donc localisé par rapport au corps, dont il nous semble occuper tantôt toute l'étendue, tantôt une région particulière. — Et le corps lui-même, comment le localisons-nous? Nous en localisons les diverses parties les unes par rapport aux autres : ainsi je détermine la position de ma tête ou de mes jambes par rapport au buste, celle de ma main par rapport au bras, et celle du bras par rapport à l'épaule. Quant au corps lui-même, considéré dans son entier, c'est un objet, un objet comme un autre, qui n'a pas dans nos perceptions de place réservée. A chaque moment de notre existence, nous le localisons par rapport à l'ensemble des objets que nous percevons ou que nous imaginons actuellement. Sans doute nous avons une tendance à nous le représenter comme situé au centre même de l'univers; mais c'est uniquement parce que la connaissance que nous avons du monde s'étend à peu près autant dans un sens que dans l'autre, de sorte qu'en moyenne notre corps occupe le centre de toutes nos perceptions possibles. *A priori*, il n'y a aucune raison pour que nous nous croyions placés au milieu du monde plutôt qu'au bord ou dans toute autre situation. Et, en fait, il est fort rare que notre corps nous semble occuper justement cette position centrale. Si, d'un point de vue élevé, je considère une vaste étendue de terrain, j'imagine plus d'espace devant moi que derrière; au contraire, quand en marchant dans une rue j'arrive au fond d'une impasse, j'imagine plus d'espace derrière moi que devant. Je suis accoudé à ma cheminée : actuellement l'espace, et on pourrait dire le monde, se borne pour moi à l'étendue de ma chambre; et pourtant ce n'est pas au milieu de cette étendue, mais sur le bord, que je me vois placé. Ainsi, le plus souvent, notre corps ne nous semble pas situé au milieu de l'espace, mais plutôt dans une position *excentrique*. C'est même à cette condition seule que nous pouvons avoir conscience de ses mouvements. En effet, si notre corps nous paraissait toujours situé au centre de l'espace, il devrait nous sembler toujours immobile; mais c'est ce qui n'a pas lieu en réalité. Ainsi, quand je me promène dans ma chambre de long en large, ce n'est pas ma chambre qui me semble se déplacer par rapport à moi, mais moi par rapport à ma chambre. Notre corps peut donc

occuper une position quelconque dans le monde, c'est-à-dire dans l'ensemble de nos représentations. — Mais ce monde enfin, où le localisons-nous? Nous ne le localisons absolument pas. Toute localisation étant relative, les objets peuvent être localisés les uns par rapport aux autres; mais l'ensemble de tous les objets n'est pas localisable, car il n'y a rien en dehors de lui par rapport à quoi nous puissions déterminer sa position. Le monde, tel que nous nous le représentons, n'est pas situé ici plutôt que là. Il est partout, si l'on veut. Si l'on veut encore, il n'est nulle part. Appliquée à l'ensemble des choses, ou encore à l'ensemble de nos représentations, la question de lieu n'a plus de sens. Ici donc, nous sommes en droit de nous arrêter, non parce que le problème devient trop difficile à résoudre, mais parce qu'il n'y a plus de problème.

PAUL SOURIAU.

LE PROBLÈME DE LA DIVISION DES ARTS
DANS SON DÉVELOPPEMENT HISTORIQUE

La division des arts, la manière dont ils doivent être distingués, classés et coordonnés est un des problèmes les plus complexes et les plus difficiles de la science du beau. Il se pose, inévitablement, à la suite de la théorie de l'art en général. L'esthéticien est appelé à le résoudre quand, après avoir épuisé les questions sur l'art dans sa généralité, sa nature, son origine et son but, sa place parmi les autres formes de l'activité humaine, il entre dans le domaine des arts particuliers, qu'il essaye d'en faire la théorie, d'en déterminer les principes et d'en fixer les règles. Mais l'importance et les difficultés de ce problème n'ont été et n'ont dû être bien comprises qu'après que la science du beau et la philosophie de l'art ont vu le champ de leurs recherches s'agrandir, leurs découvertes se multiplier, et qu'alors la nécessité de comparer les arts entre eux, de saisir leurs rapports, de coordonner et de systématiser leurs résultats, s'est fait sentir comme dans les autres sciences. Par là même, c'est aussi une des questions dont l'état actuel résume le mieux les progrès de cette science, encore aujourd'hui si souvent contestés.

Nous nous proposons, comme nous l'avons fait pour d'autres sujets, d'en étudier la marche successive et le développement dans l'histoire; nous serons forcé de remonter jusqu'à l'origine même de la science du beau, de la suivre dans ses phases et d'en parcourir rapidement les époques antérieures à la nôtre. Comme c'est en Allemagne qu'elle a été, dans ce siècle, spécialement cultivée, les œuvres de ses esthéticiens les plus éminents ou les plus célèbres des diverses écoles nous fourniront l'objet principal de cette étude. Le résultat sera de constater si, sur ce point important, l'esthétique est restée stationnaire, ou si elle a reçu des accroissements et des perfectionnements considérables, si par là lui est acquis le droit de s'asseoir à côté des autres sciences qui forment le domaine de la philosophie.

Mais, d'abord, on doit se faire une idée exacte de la nature du problème, et pour cela en examiner les faces principales.

Une condition préalable est de délimiter le domaine de l'art proprement dit, de le séparer des autres formes de la pensée humaine, en particulier de distinguer les *arts* des *sciences*. Et cela n'est pas déjà chose facile, comme le prouve la confusion qui règne aujourd'hui encore dans l'esprit de bien des savants des plus éminents, de la plupart des littérateurs et des artistes, des philosophes eux-mêmes qui traitent de ces matières. Vient ensuite la nécessité de marquer, d'une manière non moins précise, la différence des *beaux-arts* et des *arts utiles*, ce qui n'est pas non plus sans quelque difficulté; car il est des arts, comme on sait, qui ont à la fois pour objet l'utile et le beau; ainsi en est-il de l'architecture, qui, en même temps qu'elle participe de la science la plus exacte, obéit aux lois de l'imagination et du goût. Une autre difficulté plus sérieuse et dont la solution est des plus délicates est de savoir si l'on doit faire entrer dans la catégorie des beaux-arts je ne dis pas les arts de pur agrément, tels que le costume, la parure, l'habillement, l'ameublement, qui, sont des arts accessoires, mais l'art plus sérieux de la *vie*. La vie humaine, en effet, peut être envisagée par le côté esthétique comme par le côté moral, religieux, scientifique, social, industriel ou économique, etc. On sait combien le beau est difficile à séparer du bien, par combien de points la morale et l'art se touchent et se confondent.

L'art qui apprend à régler les actions humaines d'après les lois de la convenance et du *décorum*, de la décence, de la grâce aussi bien qu'à obéir aux préceptes plus sévères de l'obligation et du devoir, n'a-t-il pas lui-même ici sa place? *L'art de la vie* n'est-ce pas le premier des arts, comme des esthéticiens modernes (Krause, Schleiermacher, Herbart, Köstlin etc.) l'ont pensé, d'accord avec tous les grands moralistes anciens (Platon, Aristote, Sénèque, Cicéron, etc.) et donnant une formule plus précise à la notion plus ou moins implicitement contenue dans les écrits de ces philosophes?

Ces difficultés et d'autres, que nous omettons, résolues, on peut procéder à la *division* et à la *classification* des arts. Or, quand on vient à envisager le sujet non superficiellement, mais d'une manière scientifique et philosophique, on s'aperçoit combien le problème est complexe et difficile, à l'envisager même dans sa plus haute généralité.

Il s'agit d'abord de fixer le nombre des arts essentiels qui doivent constituer les genres et d'en dresser la liste. Pour cela, on doit n'en omettre aucun, mais aussi n'y faire entrer que ce qui mérite le nom d'art véritable, libre et indépendant.

Or cela est loin d'être aussi simple qu'il le paraît, et les avis peuvent être là-dessus très différents. Devra-t-on, par exemple, faire entrer dans ce cadre et compter parmi les arts principaux la mimique ou la *pantomime*, dont fait partie l'art chorégraphique ou la danse, comme le pensent des esthéticiens distingués, qui hautement réclament en sa faveur (M. Schasler, Köstlin)? ou doit-on les tenir pour des arts accessoires et à ce titre les exclure? Ce n'est pas tout, si d'autres arts, l'art des jardins par exemple, ne méritent pas d'avoir une place à part et d'occuper un rang aussi élevé, si la mimique elle-même et l'art chorégraphique doivent renoncer à une telle prétention, à quel art principal doivent-ils être annexés? La danse n'est-elle, comme on l'a définie, qu'une sculpture en mouvement ou une musique pour les yeux? L'art des jardins appartient-il à l'architecture ou à la peinture, ou à l'un et l'autre à la fois?

Ne vous hâtez pas encore de clore cette liste des *arts principaux*. Voici un art sérieux, un grand art, l'éloquence ou l'art oratoire, qui vient réclamer sa place à son tour et fait valoir ses droits à côté, peut-être au-dessus de la poésie elle-même. C'est le rang qu'elle occupe dans la plupart des traités d'esthétique anciens et modernes. L'éloquence, doit-on l'admettre dans la catégorie des beaux-arts ou l'en exclure? Si on l'admet, voici venir à la suite une science qui elle aussi est un art, l'histoire. Elle aussi élève la voix. L'historien est un savant, mais avant tout, dit-on, aussi un artiste. L'histoire n'est-elle pas une résurrection du passé, comme l'a définie un éminent historien (Michelet), doué lui-même d'une merveilleuse imagination? Mais, de toutes ces réclamations, celle peut-être à laquelle on s'attendrait le moins et qui n'est pourtant pas moins réelle, n'est-ce pas celle qu'élève, à son tour, aujourd'hui la philosophie dans la bouche et dans les écrits de plusieurs de ses représentants les plus distingués et de ses plus fervents adeptes? A les en croire, la philosophie, du moins sa partie la plus élevée, la métaphysique, doit renoncer à son titre usurpé et suranné de science ; elle est et doit être appelée un art. Cet art, il est vrai, qu'ils excluent du cercle des sciences, ils le couronnent de fleurs, comme faisait Platon pour la poésie, qu'il bannissait de sa république. Ils l'exaltent et font de lui le plus bel éloge; seulement ils ne disent pas très clairement ce qu'est cet art ni en quoi il diffère des autres arts. Ils ne disent pas non plus quelle place il doit occuper dans la catégorie des arts, quel degré et quel rang lui est assigné dans la hiérarchie. Aristote doit-il siéger à côté d'Homère, de Sophocle ou de Phidias? Kant, qui, on le sait, n'aimait pas beaucoup la musique et en faisait peu de cas, la trouvant un art incommode et peu sociable, viendra-t-il s'asseoir à côté de Mozart ou

de Beethoven? Ce sont là des questions indiscrètes, et nous n'avons pas à examiner ici les raisons de cette thèse nouvelle. Nous la signalons seulement pour indiquer cette face délicate du problème dont nous voulons montrer les difficultés.

Le cadre tracé, la liste close, il est d'autres conditions à remplir si l'on veut que la division, au lieu d'être purement extérieure et artificielle, soit réellement naturelle et philosophique. Il suffit de rappeler les règles de toute division.

Dans une division naturelle, les membres devront être non seulement distincts, mais subordonnés et coordonnés; leur dépendance mutuelle, leur corrélation et leur subordination seront clairement et rationnellement établies. La gradation qui conduit de l'un à l'autre sera non arbitrairement, mais légitimement marquée. L'ensemble devra former un tout organisé, un véritable organisme où l'unité des arts apparaisse, de même que leur diversité. En un mot, c'est un *système des arts* qu'il s'agit de former, si l'on veut, je le répète, que ce soit une œuvre vraiment philosophique.

Mais d'abord, et avant tout, quel principe devra présider à l'organisation de ce système? Ce principe qui doit servir de base à la classification, ou doit-il être pris? Ceci, remarquons-le, est le point essentiel et capital du problème.

C'est lui, ce principe, qui doit servir à graduer cette échelle des arts. Là est le *critérium*, la règle et la mesure pour assigner à chaque art sa place, son rôle ou sa fonction dans le système, pour apprécier sa valeur et sa dignité respective vis-à-vis des autres arts. Du choix de ce principe dépend le caractère vraiment philosophique d'une classification des beaux-arts.

Nous ne poursuivrons pas plus loin cet examen. Si, abordant les subdivisions ou les divisons secondaires, on voulait montrer la méthode à suivre pour déterminer les espèces, énumérer et fixer les branches de cet arbre généalogique, il y a aurait bien d'autres conditions à remplir et que nous omettons. Nous avons voulu donner seulement un aperçu du problème dans sa plus haute généralité, et c'est ainsi que nous-même nous bornons à le considérer. On a pu en voir la complication et les difficultés. On ne doit pas s'étonner s'il a fallu des siècles et beaucoup d'essais avant d'arriver à sa solution et si dans ses détails cette solution laisse encore beaucoup à désirer.

Mais ce problème a-t-il réellement l'importance que nous lui attribuons? Il est d'autant plus à propos de l'examiner que les avis à ce sujet ne sont pas tout à fait les mêmes. M. Lotze, dans son *Histoire*

de l'esthétique allemande, a nié cette importance, et les raisons qu'il donne peuvent paraître spécieuses; nous les résumons.

« L'intelligence des arts particuliers, dit-il, de leur nature et de leurs lois, est peu favorisée par cette méthode, qui fixe à chaque art sa place et forme de leur ensemble un tout systématique; car 1° la détermination de cette place doit suivre la connaissance positive antérieure de son but et de ses moyens. C'est le résultat d'une connaissance acquise, non le germe d'une connaissance à acquérir. 2° La plupart des dispositions données des différents arts sont trop générales pour qu'on puisse en tirer des règles précises. Là où cela est possible (et on ne le nie pas), il est bien à craindre que les efforts que l'on fera pour enfermer dans une formule l'essence de l'art et le faire rentrer dans la classification ne conduisent à exagérer son rôle. 3° Dans la vie réelle, les arts sont en rapport mutuel, et ils exercent des actions réciproques, mais jamais jusqu'à se grouper dans un ordre systématique. Cela peut avoir lieu dans la sphère des idées abstraites. Là, tout est invariablement fixé. Il n'en est pas de même des œuvres vivantes de l'art, où il s'agit de saisir plusieurs aspects à la fois. Aussi toutes ces classifications artificielles sont à la fois bonnes et mauvaises, elles ont tort et raison. Chacune met en relief un côté ou des côtés réels; mais c'est merveille de voir le zèle avec lequel chacun s'efforce de montrer que sa manière nouvelle est la seule vraie et définitive et déclare les autres mauvaises ou insuffisantes. (*Gesch. der Æsthetik in Deutschland*, 458.)

Nous ne nous arrêterons pas à relever la faiblesse de ces arguments. Si cette opinion était vraie, il s'ensuivrait que toute classification dans un ordre quelconque d'idées ou de faits, non pas seulement dans ce qu'on appelle ici l'ordre des idées abstraites, serait à peu près impossible ou indifférente, ce qui est une thèse passablement sceptique. Il n'y aurait qu'à prendre la plus commode : ce que fait M. Lotze, mais ce qui ne lui réussit guère. La seule chose qu'on doive accorder, c'est qu'ici, comme partout, l'esprit systématique est à craindre, et qu'il faut se garder de ses écueils, se défier de la méthode *à priori* trop ordinairement suivie en pareille matière par les compatriotes surtout de M. Lotze, et souvent même par ceux qui la condamnent. Ce défaut, à bon droit reproché aux constructions de la philosophie allemande, l'esthétique ne l'a pas non plus évité. Il n'en est pas moins vrai qu'une science, celle-ci comme les autres, se renie elle-même et ne peut prétendre au titre de science, si elle renonce à classer les objets qu'elle étudie, à fixer leurs rapports, à les ranger dans un ordre rigoureux et systématique. Ce qui est vrai,

c'est qu'il n'y a ni philosophie ni esprit philosophique là où il n'y a pas de système. Il en est de la science du beau et de la philosophie de l'art comme de toutes les autres branches de la philosophie.

Un autre savant esthéticien, M. Max Schasler, dans son *Histoire de l'esthétique* et dans un récent écrit publié sous ce titre : *Le système des arts fondé sur un nouveau principe*, etc., fait une critique singulièrement vive et même très peu polie de l'opinion de son compatriote. Il a raison sans doute quant au fond. Mais faut-il admettre avec lui que le mérite d'une division des arts et la valeur du principe qui sert de base à cette division sont la pierre de touche ou le *criterium* de la vérité d'un système d'esthétique? Cela nous paraît excessif. En tout cas, cela ne peut être admis sans restriction. Car il ne suffit pas d'avoir tracé un cadre pour le remplir. Le meilleur système des arts, sous ce rapport, peut laisser beaucoup à désirer, du côté de la richesse, de l'originalité, de la justesse et de la fécondité des idées, et sous bien d'autres rapports qu'il est inutile d'énumérer.

Quoi qu'il en soit, tel est le problème dont nous voulons sommairement étudier la marche et le développement dans l'histoire. Au terme de cette recherche, on pourra constater où en est aujourd'hui la science, si sur ce point capital elle a réellement avancé et obtenu des résultats solides. Le côté qui devra surtout appeler notre attention est le principe même qui doit servir de base à la division des beaux-arts. Ce principe a-t-il été découvert? Est-il solidement établi? comment l'a-t-il été? Peut-on proposer aujourd'hui un nouveau principe qui ne soit pas un principe secondaire ou dérivé, une forme extérieure ou un corollaire du vrai principe? C'est ce qui ressortira, nous l'espérons, de cet aperçu historique et critique.

I

Le premier qui, dans l'antiquité, parmi les philosophes, s'est enquis de la nature du beau et de celle des beaux-arts, qui en a recherché l'essence et le principe, c'est Socrate. Or, quand le fils du sculpteur Sophronisque, sculpteur lui-même avant d'être philosophe, quand Socrate allait visiter les ateliers des statuaires et des peintres, (Xén., *Mém.*, III, 10), lorsqu'il les questionnait sur leur profession et leur donnait des conseils (*ibid.*), il ne songeait guère à ce problème de la division des arts et à la manière dont on devait s'y prendre pour les classer. Et cependant ainsi l'aurait voulu sa méthode, car il enseignait non seulement à tout définir (ὁρῖξεσθαι), mais à raisonner selon les genres (διαλέγειν κατά γένη). Mais ce sujet prématuré n'avait

pour lui aucun intérêt. Il est probable même que si quelqu'un l'eût, à son tour, questionné sur ce point, il l'eût déclaré oiseux et inutile. Ce qui uniquement le préoccupe, c'est le but moral qui doit être assigné à chacun des arts. Cela est conforme à toute sa doctrine de l'identité du bien et du beau (κάλον κ'ἄγαθον), du beau et de l'utile (χρήσιμον). L'idée du bien, à ses yeux, absorbe tout le reste. Dès lors, les beaux-arts ne diffèrent entre eux que par leur degré de moralité et d'utilité. *Beaux-arts* et *arts utiles* se confondent, ou la différence n'est pas essentielle. L'armurier Pistias, qui fabrique de bonnes et fortes armures et des boucliers propres à défendre le soldat à la guerre, est un artiste (δημιουργός) au même titre que le peintre Parrhasius, le statuaire Cliton ou même Phidias. Il y a plus, Socrate, on le sait, contrairement au préjugé antique, cherche à relever les *arts manuels*. Ceux-ci, selon lui, n'ont plus rien de servile dès qu'ils contribuent à affranchir l'homme du besoin (*Mém.*, II, 8). A ce point de vue, les arts de la vie et toutes les professions ne diffèrent entre eux que par leur degré d'utilité ou par l'intelligence et le talent qu'ils nécessitent, mais leur essence générique et spécifique est la même. Lui-même, Socrate, en cessant d'être sculpteur, a quitté un art pour un autre. Cet art, c'est la dialectique, qu'il nomme *maieutique*. En rappelant la profession de sa mère, il ne fait pas de métaphore, et son ironie est tout à fait sérieuse. Il admet, il est vrai, la différence des arts de l'âme et de ceux du corps, de la musique et de la gymnastique, etc.; mais leur but est le même : c'est la santé morale qui, dans l'homme, résulte de l'équilibre des deux parties de son être et de l'accomplissement régulier de leurs fonctions. L'âme et le corps sont comme deux instruments qu'il faut mettre d'accord. La morale, l'art de bien faire, εὖ πράττειν, qui est aussi l'art d'être heureux (*Mem.* III, 14), voilà le grand art. Socrate ne distingue pas davantage les arts des sciences. La morale est une science (επιστὴμη) et il appelait toutes les vertus des sciences, πασας επιστημας. La distinction pour lui n'est qu'entre le vrai et le faux, le bon et le mauvais, l'utile et le nuisible. Les sophistes qu'il combat sont aussi des artistes, d'habiles quoique dangereux artistes. Leur art, c'est l'art de tromper les hommes par de faux raisonnements et d'artificieuses paroles, l'art de composer de beaux discours propres à flatter l'oreille, à séduire le vulgaire et les ignorants (V. Platon *Gorgias*), art qui doit être assimilé à la cuisine. Protagoras professe un autre art plus sérieux, l'art d'élever les hommes (παιδεύειν ἀνθρώπους. Plat., *Prot.*). Les sophistes se disent habiles dans tous les arts, et ils enseignent l'art universel; cet art est la rhétorique, l'art de la persuasion qui a la vertu de tous les autres arts.

Si nous insistons sur ce commencement, sur le point de départ de la science du beau et de la théorie de l'art, c'est pour montrer qu'à l'origine tout est confondu, rien n'est distingué : les *beaux-arts* et les arts *utiles*, les *sciences* et les *arts*, les *arts* et les *professions de la vie*, l'art et la morale elle-même. A plus forte raison, la distinction des beaux-arts entre eux n'existe pas. Ainsi en est-il au début de toute science. Pour que les différences apparaissent, que l'importance d'une division soit comprise, et surtout pour qu'elle s'établisse sur un principe solide et raisonné, des siècles devront s'écouler, ce qui est la loi même du développement de l'esprit, comme la suite le démontrera.

II

De Socrate à Platon, la transition semble peu sensible, et le progrès en effet est difficile à marquer. Platon, sans doute, est un génie plus systématique; sa méthode, la dialectique, donne une place encore plus importante à la division et à la distribution en genres et en espèces (V. *Théétète*, *Phèdre*). L'emploi constant qu'il en fait dans ses dialogues (le *Politique*, le *Sophiste*, etc.), est quelquefois poussé jusqu'à la subtilité. Elle devrait donc aussi s'appliquer à la division des arts. Et, en effet, cette question des sciences et des arts revient souvent dans ses discussions (*Philèbe ; Rép.*, VII). Mais nulle part, le dialecticien ne songe sérieusement à les distinguer et à les classer. On ne trouverait pas même une différence précise entre les *arts* et les *sciences*, ni entre les arts *utiles* et les arts dont l'objet est le beau. Ceux-ci sont dits avoir pour but d'orner ou de plaire, quand ils ne sont pas simplement destinés à servir d'*amusement* ou de *délassement* ou d'être agréables. Mais nulle part Platon, qui les cite au hasard comme exemples, ne s'est proposé de les séparer, d'établir entre eux des ressemblances ou des différences précises, de leur assigner des rangs et de les coordonner.

Doit-on s'en étonner? Non sans doute. Platon, lui-même grand artiste et poète autant que philosophe, en somme, dans toute sa philosophie, est très peu favorable à l'art, du moins à l'art proprement dit. Son système ultra-idéaliste lui en fait méconnaître la nature, le vrai rôle et les effets véritables. Le monde est une représentation des idées; il est l'œuvre du souverain artiste, et lui-même est une œuvre d'art (*Timée*); mais l'idée qui en est le modèle, l'ensemble des idées d'après lesquelles il a été créé, forment un monde séparé. Elles ne s'y mêlent pas; ou c'est par une lointaine *participation* qu'il en est l'image ou le reflet. Les choses sensibles qui les représentent

par elles ne sont ni animées ni pénétrées. Ce sont des *ombres*, de pâles *copies*. Que sera donc à son tour l'art *humain*, comme il l'appelle? que représente-t-il? De simples copies, il y a plus : des copies de copies, ombres d'ombres, imitations d'une réalité vaine. Elles sont, dit Platon, à trois degrés de la vérité (*Rép.*, X). Bref, l'idéal platonicien, l'idéal abstrait ne faisant pas d'alliance sérieuse avec le réel ou le sensible, est placé dans une région inaccessible à l'art, la région des idées, de l'intelligible pur; la raison seule, non l'imagination, y peut pénétrer. Dès lors, la forme sensible, dont l'art a besoin, dont il doit revêtir l'idée pour produire ses œuvres, fait défaut; elle est effacée ou sans lien véritable avec l'idée. Platon n'a pas compris l'art; pourquoi? C'est que l'art est composé de deux éléments et qu'un seul de ces éléments lui est apparu. Aussi l'art proprement dit, l'art humain, n'est pour lui qu'une pure *imitation* (μίμησις), l'imitation du réel. Il ne s'adresse qu'aux sens; son but est uniquement de flatter et de plaire; il excite les passions, exalte la sensibilité. Le point de vue moral, encore plus que chez Socrate, domine dans Platon. L'art par lui est jugé très durement; il le soumet aux règles les plus sévères; s'il s'écarte du but moral, il le condamne et bannit les poètes de sa république (II, x).

Si telle est l'idée que Platon se fait de l'art et des beaux-arts, comment se serait-il donné la peine de les distinguer, de les classer, d'établir entre eux des différences précises, de les comparer et de leur assigner des rangs, en un mot d'en essayer le système? Aussi ne le fait-il pas. Il se borne à les citer, quand il les rencontre, et cela à côté des science, ou des arts utiles avec lesquels il les confond sans cesse. Dans son plan d'éducation, les uns et les autres sont désignés et compris sous la dénomination de *musique*, à laquelle se joint la *gymnastique*. On voit bien que, pour lui, la poésie est le premier des arts. Les principaux genres, l'*épopée*, la *tragédie*, la *comédie*, le *dithyrambe* sont nommés et indiqués (*Gorgias*; *Rép.*, II, VII). Mais nulle part on ne trouverait le dessein formé d'une simple esquisse ou ébauche de la division des beaux-arts, pas plus celui de rechercher le principe qui doit servir à former cette division. La seule distinction nette et précise, à son point de vue, est celle de l'*art divin* et de l'*art humain* : ποιητικῆς δὴ πρῶτον δυό ἔστω μέρη· τὸ μὲν θειον, τὸ δὲ ανθρώπινὸν (*Soph.*, 265). L'art humain a deux formes essentielles : l'art qui ne vise qu'à l'*agréable* (μιμήματαπρός τὰς ἡδονὰς μόνον, *Polit.*, 288) et l'art qui tend au *bien*. Il y a deux *Muses*, la muse flatteuse et voluptueuse, et la muse amie de l'ordre (*Lois*, II; *Rép.*, VII). Platon est très sévère pour l'une et la bannit; la seconde, comme moraliste, il l'honore et la conserve; on sait à quelles conditions.

Mais ce n'est là nullement une division réelle. Platon confond partout les arts avec les sciences. Il parle de la philosophie elle-même comme étant le premier des arts (*Phédon*). Il cite la médecine et la gymnastique à côté de la musique et des autres arts. Les sciences elles-mêmes, ainsi que les arts, ne seront distinguées entre elles que parce que les unes, comme les mathématiques pures, la géométrie, l'arithmétique, l'astronomie, se passent de l'expérience et sont construites à l'aide du raisonnement, tandis que les autres ont besoin de l'expérince et sont des sciences appliquées. Il y a ainsi deux arithmétiques, deux géométries, deux astronomies et deux musiques, comme aussi deux architectures, etc., selon qu'elles se laissent guider par des règles indépendantes de l'expérience ou qu'elles obéissent à la routine ou à la conjecture (V. *Rép.*, VII).

De là, que conclure? Que la divison des arts, chez le disciple de Socrate, malgré la supériorité de sa méthode et de son génie, n'a rien gagné, et qu'aucun progrès réel n'est à constater dans sa manière d'envisager l'art et ses formes diverses? Il semble bien en effet que le problème ait moins avancé que reculé. Mais c'est là une manière étroite de juger en histoire. Une science avance souvent plus par les erreurs des hommes de génie que par les conceptions vraies, mais banales de ceux qui savent se conformer à l'opinion vulgaire, Platon n'a pas moins le premier affirmé et mis en relief l'un des deux côtés essentiels de l'art et le plus important, l'idée, l'*idéal* abstrait, il est vrai, mais l'idéal. Qu'il lui ait sacrifié l'autre côté, le côté réel, lui-même partie intégrante du véritable idéal, qu'il n'ait pas vu le lien qui les unit ou doit les unir, on a droit de le reconnaître, sinon de le lui reprocher. Il n'en est pas moins le vrai fondateur de la science du beau; la philosophie de l'art elle-même lui doit d'avoir fait sortir le problème du vague et de l'indécision où il apparaît chez Socrate. C'est par contraste et par opposition qu'une science avance; ce que Platon sépare ou exclut, l'esprit sera forcé plus tard de le réintégrer, et le rapport ne sera que mieux aperçu. En tout cas, les erreurs de Platon n'autorisent personne (Zimmermann, Schasler) à parler dédaigneusement de son esthétique, ni même de sa théorie de l'art, pas plus que des autres parties de sa philosophie.

Un enseignement, au moins, ressort de cet examen de la théorie platonicienne : c'est que, tant que l'idée vraie de l'art ne sera pas clairement et nettement définie, la division des arts elle-même sera impossible à établir, du moins sur des bases solides.

III

Aristote n'a pas traité de l'art en général ni d'aucun des arts particuliers, si ce n'est de la poésie. Sa *Poétique* d'ailleurs n'est qu'une ébauche et un fragment, où l'œuvre dramatique, et la tragédie seulement, est analysée. Ce qui, dans cet écrit précieux, mais incomplet, qui a joué un si grand rôle dans l'histoire de l'art et de la littérature, est dit des autres arts, se réduit à quelques lignes que l'on interprète à l'aide de courts passages de la *Politique*, de la *Morale* et de la *Rhétorique*. On a pu faire là-dessus des volumes; il n'en sortira jamais une esthétique ni une philosophie de l'art. Quant à la *division des arts*, elle paraît en effet, clairement indiquée aux premières pages de la *Poétique* et le passage est des plus remarquables.

« Les arts, dit Aristote, ont tous cela de commun qu'ils sont des imitations (μίμησεις). Mais ils diffèrent en trois points : 1° par les moyens d'imitation, 2° par les objets qu'ils imitent, 3° par la *manière* de les imiter. Les uns imitent par la voix et le rythme, les autres par la forme, la couleur et le dessin. Les uns imitent les objets comme plus beaux, les autres comme moins beaux qu'ils ne sont, les autres tels qu'ils sont. Une troisième différence vient de ce que les uns représentent directement ou par le récit, les autres en faisant agir les personnages. » Aristote, comme exemples dans cette division, cite la sculpture et la peinture, c'est-à-dire les arts du dessin, puis le musique, la danse et la mimique, en dernier lieu la poésie avec ses espèces. L'architecture est omise ou exclue comme n'imitant pas les objets et spécialement consacrée à l'utile.

Voilà, certes, une division qui au premier abord paraît très claire et très précise. Elle fait le plus grand honneur au sens profond et juste d'Aristote. Sa manière à la fois rationnelle et positive, sa supériorité de coup d'œil s'y révèlent mais, croire qu'il n'y a qu'à s'appuyer sur cette base pour édifier un vrai système des arts, c'est, selon nous, adopter une méthode d'interprétation fort suivie, il est vrai, mais qui ne nous paraît ni historique ni philosophique. Son inconvénient très grave est de contredire la loi de l'histoire selon laquelle tout se fait non par sauts ni par bonds, *per saltus*, comme dirait Leibnitz, mais lentement et par degrés. Elle fait éclore trop tôt ce qui est le fruit mûri du temps et le lent produit des siècles, que les plus grands génies ne sauraient devancer. Elle a un plus grave défaut, celui d'être injuste envers nos devanciers placés plus près de nous, de ravir à ces ouvriers de la dernière heure le prix de leur

labeur et le mérite de leurs services. En jetant un voile discret sur leurs découvertes, elle donne la tentation de s'en servir sans assez les apprécier ou même de les dénigrer. Elle dispense envers eux de la reconnaissance due à leurs travaux et de l'admiration qu'eux-mêmes ont droit à inspirer.

Quant à Aristote, sur le point dont il s'agit, la division des arts, le progrès chez lui est manifeste. La question, quoique incidemment posée, reçoit une solution, en apparence fort précise, quoiqu'elle soit à peine indiquée. Elle se retrouvera plus ou moins dans toutes les divisions de l'art qui auront cours dans les âges suivants. Mais il ne faut pas exagérer comme on le fait dans un intérêt systématique (M. *Schasler*, *Frohschammer*). Attribuer à l'auteur de la poétique, d'après le passage cité, même, éclairé de quelques autres, toute une théorie des arts à laquelle il n'a pas songé et qui ne pouvait être la sienne, construire en son honneur tout un système d'esthétique à l'aide de quelques phrases éparses incidemment jetées soit dans la *Poétique*, soit dans d'autres écrits (*Politique*, etc.), c'est, je le répète, une façon de commenter Aristote qui paraît dépasser toutes les limites de l'histoire et de la critique. Cette méthode de faire accoucher les grands esprits, aujourd'hui fort à la mode, pour n'être pas nouvelle, n'en est pas meilleure.

Quoi qu'il en soit, Aristote n'a pas trouvé et ne pouvait trouver le vrai principe de la *division* des arts. La raison en est simple : c'est que l'idée vraie de l'art n'est pas dans Aristote. Nous en dirons quelques mots.

Malgré tout ce qui a été dit pour prouver le contraire (*Fr. Müller*, *Teichmüller*, *Frohschammer*, *Schasler* etc.), Aristote n'est pas sorti du principe de l'imitation qu'il a légué à ses successeurs. Tous les arts, dit-il, sont des imitations (*Poét.*, I). « L'art a son origine dans l'instinct d'imitation, commun aux hommes et aux animaux. » (*Ibid.*) Cela est-il vrai ? Si l'homme est artiste, c'est qu'il n'est pas unani mal, un singe imitateur, mais un esprit; comme esprit, il n'imite pas, il crée. Le plaisir qu'il éprouve n'est pas comme le prétend Aristote dans le fait de reconnaître ce qu'il a vu déjà (*Ibid.*) ni dans l'imitation, jouissance d'une nature inférieure, mais dans la représentation d'une idée sous forme sensible. C'est quand il cesse d'imiter que l'art en réalité commence. L'art est une représentation de l'invisible dans le visible. Où voit-on cela dans Aristote?

Pour expliquer Aristote dans le sens qu'on lui prête d'une représentation de l'idéal, il faudrait forcer la signification des termes, s'appuyer sur d'autres passages, la κάθαρσις, la poésie plus vraie que l'histoire, etc., qui en réalité sont bien dans Aristote, mais ne s'accor-

dent pas avec son principe. Les plus grands philosophes se donnent de semblables démentis. Ce qu'il faut voir ici, c'est la cohérence dans la doctrine. Existe-t-elle? Nous osons affirmer le contraire. Aristote a eu des vues profondes, son sens profond lui a révélé en plusieurs endroits le vrai, mais il y a loin de là à la doctrine nette, précise, concordante, qu'on lui attribue.

Les Grecs, dit-on, n'ont pas compris l'imitation comme nous l'entendons. Soit. Le mot, chez eux, n'a pas sans doute ce sens précis. Mais ni Aristote ni aucun de ceux qui, venus après lui, l'on suivi, n'ont attaché à ce mot celui de représentation idéale. Sur ce point, sa pensée est équivoque, pleine d'obscurité. Si sa langue n'est pas claire, c'est que l'idée elle-même dans son esprit n'est pas nette, et il n'est pas clair pour les autres parce qu'il ne l'est pas pour lui-même. Ce n'est pas lui faire injure que de le dire.

Ces réserves faites, nous sommes les premiers à le reconnaître, toute la philosophie d'Aristote se prête beaucoup mieux que celle de Platon à une conception véritable de l'art. L'idéalisme exagéré de Platon, on l'a dit, exclut le réel; l'empirisme rationnel d'Aristote le reintègre. Par là, le côté sensible ou de la forme, dans l'art, lui-même est réhabilité, ce qui est une condition essentielle pour comprendre l'art et ses œuvres. L'art, qui est une *représentation sensible* de l'idée, est ainsi rétabli dans ses droits. D'autre part, Aristote, qui combat l'idée, néanmoins la conserve; elle devient pour lui l'élément de la *forme* (εἶδος), qui, s'ajoutant à la *matière*, se combine avec elle. Le rapprochement des deux termes s'opère de cette façon; leur identité même est effectuée par l'unon intime des deux principes.

L'idée, dès lors, ne réside plus dans une région inaccessible aux sens et à l'imagination, elle n'est plus séparée du sensible ou suprasensible. L'alliance du rationnel et du sensible s'opère dans la réalité elle-même. De là une manière d'envisager l'art et ses œuvres toute autre que d'elle de Platon, à la fois plus vraie et plus libérale, plus capable de faire comprendre l'art et ses effets. Cela, nous l'accordons. Mais tout cela est virtuel dans Aristote et nullement formel. Aristote n'en déduit aucune théorie. Aristote n'a pas vu les deux éléments dont l'art se compose ni le lien qui les unit. Son idée de l'art et sa définition du beau n'ont aucun rapport entre elles. Son principe d'imitation s'arrête au réel, l'idée qui s'y joint dans le réel ne lui apparaît pas. C'est la forme (εἶδος). Qu'est-elle? dans quel rapport est-elle ici avec la matière? Aristote ne le dit pas, ne s'en occupe pas. L'art est une imitation, il imite tantôt les objets comme plus *grands* tantôt comme plus *petits*, *meilleurs* ou *pires*. Il les imite aussi *tels qu'ils sont*. Ici apparaît le côté faible. L'art n'imite pas les objets tels qu'ils sont,

toujours il les transforme et les interprète, etc. Tout cela est obscur, vague indéterminé dans Aristote, ne ressemble en rien à une théorie.

Nous ne nous appesantirons pas davantage sur ce sujet; mais, pour voir dans la *Poétique* d'Aristote ou dans ses autres écrits ce qu'on y voit aujourd'hui (Schasler, Frohschammer, etc.), il faut, selon nous : 1° s'être soi-même fortement initié aux progrès et aux découvertes les plus récentes de la science du beau et de l'art ; 2° se servir, pour voir, des lunettes taillées par les modernes ; 3° faire parler aux anciens et à Aristote une langue qui n'a jamais été la leur et qui n'exprime nullement leurs idées.

En résumé et pour revenir au problème de la division des arts, on ne peut dire ni qu'Aristote l'ait résolu ni qu'il ait même indiqué le principe et tracé la méthode pour le résoudre. Aristote n'a pas même l'air de soupçonner l'importance du sujet qu'il traite d'une façon incidente et en passant. Il en parle très brièvement, en quelques mots à propos de la poésie. Il ne songe nullement à distinguer et à séparer les arts, à en dresser la liste, à établir leurs rapports, à marquer leur place, à montrer leur gradation. Le principe lui-même dont il se sert, il ne l'examine ni ne le discute. Ce principe, je l'ai dit, c'est l'imitation. Après l'avoir affirmé il se borne à indiquer comme différences entre les arts des différences réelles, mais qu'il n'explique pas. Il n'en tire aucun parti pour essayer d'établir une véritable division et classification des arts. Tout cela est en dehors de son esthétique et de ce qu'on veut bien appeler sa théorie de l'art.

Ce n'est pas moins un pas et un grand pas de fait dans la science à son début ; nous devons le reconnaître et le constater.

IV

Après Platon et Aristote, l'esthétique ancienne n'a, sur notre sujet, rien de sérieux et d'intéressant à nous offrir. Si les philosophes en parlent, c'est pour se conformer à l'opinion vulgaire. Tous les moralistes traitent les arts de frivoles. Les stoïciens déclament contre le luxe qui les entretient et les prend à son service. Les autres, plus indulgents, n'y voient que des moyens de plaisir et d'amusement. Partout la distinction des *arts libéraux* et des *arts serviles* est pourtant maintenue ; celle des *arts* et des *sciences* l'est beaucoup moins, ou rien de précis ne justifie les distinctions.

Cicéron (*De nat. deor.*, II. 59) établit une comparaison entre les arts utiles et les arts d'agrément : *Ex quibus collatis et comparatis artes efficimus partem ad usum vitæ, partem ad oblectationem necessarias.*

Parmi ces derniers, il range la peinture, la sculpture et la musique. *Itaque ad pingendum, ad fingendum, ad scalpendum, ad nervorum eliciendos sonos.* Les arts *utiles* sont l'architecture ou l'art de bâtir et de couvrir les édifices, l'habillement, l'art de vêtir le corps, celui de travailler le fer et les métaux, de fondre l'airain. Suit une énumération des arts et des inventions de l'industrie humaine, de la navigation. Les arts *libéraux* sont distingués des arts mercenaires ou serviles (*De offic.*, *I...*). Le commerce est exclu des professions libérales. Tous les artisans exercent un art servile : *Opifices omnes in sordida arte versantur* (I. 42.). Mais l'agriculture est l'art le plus digne d'un homme libre : *Nihil agricultura homine libero dignius; nihil uberius, nihil dulcius.* Parmi les arts de l'esprit, naturellement brille au premier rang l'*éloquence* ou l'art oratoire. Entre l'éloquence et la poésie, Cicéron ne voit pas le moyen de tracer des limites précises : *Est enim finitimus oratori poeta... nullis ut terminis circumscribat et definiat jus suum* (*De orat.*, I. 15; Cf. *Orat.*, 30).

Les stoïciens méprisent les beaux arts, selon eux objet de luxe et de désirs superflus. Leur effet est d'amollir et de corrompre les mœurs. Les seuls arts méritoires dit Sénèque, sont les arts utiles : *Meritoria artificia sunt hactenus utilia.* (Ep. 88.) Quant aux arts libéraux, ainsi appelés parce qu'ils sont dignes d'un homme libre, *quia homine libero digna sunt,* ne croyez pas que le philosophe consente à mettre au nombre des arts libéraux la peinture, la statuaire et les autres arts ministres du luxe : *Non adducor ut in numerum liberalium artium pictores recipiam, non magis quam statuarios aut marmoreos, aut cæteros luxuriæ ministros.* Un seul art est vraiment libéral, celui qui enseigne la sagesse : *Unum studium vere liberale est, quod liberum facit, hoc sapientiæ.* Les autres sont petits et puérils : *cætera pusilla et puerilia* (Senec., Ep. 88).

Quintilien suit la trace d'Aristote et de Cicéron, et il est moins exclusif. Il reproduit la division, alors consacrée, d'Aristote, des arts en trois genres : théorique, pratique poétique; puis il cherche à quelle catégorie appartient la rhétorique. L'art se définit la faculté de produire avec méthode ou avec ordre : *Ars est potestas via, id est ordine efficiens.* Parmi les arts, les uns consistent dans la spéculation ou la connaisance des choses, et l'intelligence seule y est en jeu : *Aliæ positæ in inspectione, id est in cognitione rerum, qualis est astrologia.* D'autres ont pour objet l'action; celle-ci est leur fin, et ils s'y arrêtent : *Ipso actu perficitur;* ils ne laissent rien après l'acte : *Nihil post actum relinquit quæ practica dicitur.* Telle est la danse : *qualis est saltatio.* Les autres consistent dans l'effet; leur fin est d'accomplir une œuvre qui est offerte aux yeux. Telle est la peinture. *Aliæ in effectu quæ*

operis, quod oculis subjicitur consummatione finem accipiunt quam ποιητικὴν appellamus, qualis est pictura (*Inst. orat.*, II, 19).

Malgré la sagacité de ces distinctions, on ne peut méconnaître le vague et la confusion qui y règnent et les caractérisent.

De tous les auteurs de l'antiquité, Pline, on le sait, est celui qui nous a laissé les pages les plus précieuses sur l'histoire de l'art, sans même en excepter Philostrate. Mais, dans l'énumération qu'il fait des artistes parmi les hommes de génie qui ont illustré le genre humain, il ne suit aucun ordre et ne marque aucune division précise. Il se sent même très embarrassé de faire entre eux un choix et renonce à les classer : *ingeniorum gloriæ quis possit agere delectum per tot disciplinarum genera et tantarum operum varietatem* (VII) 30*?* Il confond les *arts* et les *sciences*. Aux arts comparés entre eux il n'assigne ni rang ni place distincte. On voit bien, par exemple, qu'il préfère la peinture à la sculpture, à l'architecture et à la musique. Dans l'éloge enthousiaste qu'il fait de *Cicéron*, son patriotisme met l'éloquence au-dessus des arts du dessin. L'art par excellence, c'est l'art de gouverner les hommes ; le *regere imperio populos* est le premier des arts. Il n'est dit que quelques mots de la poésie. Ce n'est pas sans dédain qu'il parle de l'imagination des Grecs : *græca fabulositas*. Tous les arts d'ailleurs, les arts de pur agrément, les arts de luxe, ont contribué à la corruption des mœurs romaines, *ad corruptelam et perniciem*. Il regrette le temps où ils étaient tout à fait inconnus.

Il serait fastidieux de compulser les écrits de ces divers auteurs pour y découvrir quelque chose qui eût trait à la division des arts et qui méritât d'être relevé. Les passages à recueillir ne prouveraient qu'une chose : c'est que l'importance de la question ne leur apparaît même pas ; tous se répètent en répétant ce qu'a dit Aristote, ou bien ils se bornent à ce qu'est l'opinion vulgaire. Aucun ne manifeste l'intention sérieuse d'examiner et d'approfondir le sujet, de diviser les arts, de les classer, de les distinguer et de les comparer, encore moins de rechercher le principe qui doit servir à les coordonner. Les Alexandrins ou Néoplatoniciens, tels que Plotin et Proclus, n'y songent pas davantage. Un pareil problème, pour eux, d'ailleurs n'aurait pas d'intérêt : il est trop éloigné de la spéculation philosophique telle qu'ils la conçoivent et de leur manière de philosopher. Absorbés qu'ils sont par la recherche de l'unité, tout ce qui a trait à la diversité les touche peu et n'a pour eux aucune importance réelle. Ils s'attachent plutôt à supprimer les différences qu'à les marquer ou à les reconnaître. S'ils établissent des rapports entre les formes diverses de l'existence et de la pensée, c'est pour ensuite les effacer, afin de faire ressortir le principe où elles se fondent et

s'identifient. Ainsi en est-il à leurs yeux des arts et des sciences et des applications ou des modes de l'activité humaine.

La conclusion à tirer de ce coup d'œil sur l'esthétique ancienne, c'est qu'en somme le problème que nous étudions y est à peine posé. Mais la science du beau elle-même n'y est-elle pas confondue avec les autres parties de la philosophie? Elle est à peine sortie de son berceau. Le seul philosophe qui ait abordé ce problème lui a donné à peine un moment son attention. S'il en a indiqué, comme on le prétend, la solution, s'il a montré la manière de le résoudre, sa pensée est restée tout à fait stérile et pour lui et pour ses successeurs.

V

Le Moyen âge tout entier offre une grande lacune dans l'histoire de la science du beau et de la théorie des arts. Et cependant un art nouveau est né qui a succédé à l'ancien; l'imagination inspirée par la pensée chrétienne enrichit le monde de ses œuvres nouvelles et couvre le sol de ses monuments. Mais la théorie fait défaut. Les raisonneurs de la *scolastique* ne songent pas qu'il y a là une puissance humaine d'une fécondité merveilleuse, qui se déploie sous leurs yeux et dont il serait curieux au moins d'interroger la nature et d'étudier les lois. Les plus grands docteurs semblent l'avoir tout à fait oubliée. La subtilité de l'esprit humain s'exerce sur d'autres sujets. Nous n'avons donc rien à demander à la scholastique sur ce qui regarde notre sujet. Et toutefois, elle qui a poussé si loin le luxe des divisions et des distinctions, comment n'aurait-elle pas eu sa division des arts, ne fût-ce que pour servir de base à l'enseignement et à l'organisation des écoles? Elle l'a eue, en effet, très célèbre et universellement admise. C'est celle des *sept arts libéraux*, le *trivium* et le *quadrivium*. Etablie par Marcianus Capella (*Satyricon*) dès le cinquième siècle, adoptée par Cassiodore et les auteurs du sixième, elle fut suivie sans contestation dans toutes les écoles au moyen-âge. Que contient-elle? Les arts y sont rangés en deux groupes; le premier, le *Trivium*, comprend les trois arts (les trois *voies*) qui mènent à l'éloquence, la *grammaire*, la *rhétorique* et la *dialectique ;* le second, le *Quadrivium*, les quatre voies qui conduisent à la science et à la sagesse, savoir la *musique*, l'*arithmétique*, la *géométrie*, l'*astronomie*. Ce qui est à remarquer dans cette division, c'est que précisément les beaux-arts, la musique exceptée, y brillent par leur absence. Ce sont des sciences qui prennent leur place, envisagées surtout par le côté pratique. Il

est vrai qu'on ne s'en tint pas toujours au nombre sept, bien qu'il fût consacré. On en vint même à compter des arts jusqu'à dix; dans cette addition, on voit figurer la philosophie, la théologie, la médecine et la peinture. Inutile de nous arrêter à signaler le désordre et la confusion qui règnent dans cette énumération et dans ces distinctions.

La Renaissance au xve et au xvie siècle n'a guère mieux à nous offrir. Cette époque si brillante et si féconde pour les arts du dessin, telle qu'aucune autre n'est à lui comparer, qui a vu éclore tant de beaux génies et produit tant de chefs-d'œuvre, elle est très pauvre et à peu près stérile quant à la théorie. Du moins en est-il ainsi de ce qui a trait à la philosophie de l'art.

On ne trouve dans les écrits de cette époque, où l'imitation servile de l'antiquité a succédé à une autre autorité, rien qui ait quelque originalité. Dans ceux de Jules César Scaliger par exemple, la division d'Aristote est à peine modifiée et indiquée, sans être ni discutée ni justifiée. On a là un exemple du divorce de la pratique et de la théorie; cela prouve que les époques de création où l'art est florissant ne sont pas les mêmes que celles où la réflexion domine et où la raison est appelée à se rendre compte des œuvres que le génie a enfantées dans sa spontanéité native ou sa jeunesse première. Les facultés de l'esprit humain ne se développent pas toutes à la fois, il ne faut pas s'étonner qu'à côté d'une fécondité prodigieuse s'accuse d'un autre côté la plus complète impuissance ou stérilité.

Au xviie siècle, l'esprit moderne secoue à la fois le joug de la scolastique et celui d'une imitation aveugle des anciens. Mais la pensée philosophique se porte uniquement vers les questions d'ordre scientifique ou spéculatif. Il s'agit de renouveler la science et de la fonder sur des bases nouvelles. Bacon et Descartes tracent la méthode à suivre. Mais ni l'un ni l'autre ne donne une attention sérieuse aux problèmes relatifs à l'art et aux œuvres de l'imagination.

Le premier, dans son grand ouvrage l'*Instauratio magna* et le *De dignitate et augmentis scientiarum*, dresse un tableau des connaissances humaines; il fait une revue des sciences, dont il signale les lacunes et les imperfections. Ce qui frappe au premier abord, c'est que les arts y sont confondus avec les *sciences* et les *arts utiles* ou mécaniques avec les beaux-arts. La poésie et les lettres y sont tantôt considérées simplement comme des ornements de la vie, tantôt comme des branches de la sagesse. L'étude de leurs œuvres est réservée aux poètes eux-mêmes ou aux érudits, aux écrivains étrangers à la science.

La base de la division de Bacon, on le sait, est empruntée aux

facultés humaines, *mémoire*, *imagination*, *raison*. Tel est le cadre général. Dans ces trois compartiments doivent se ranger toutes les œuvres de l'esprit humain. L'imagination, qui occupe la seconde place, devrait représenter tous les arts, au moins les arts d'imagination. La poésie seule remplit tout entière cette seconde portion du cadre; et elle-même est divisée en *narrative*, *dramatique* et *parabolique*. On cherche vainement les autres arts. Ils sont tout à fait oubliés. C'est que Bacon, dans un livre *sur la dignité des sciences*, ne les juge pas dignes de figurer parmi les sciences. On les trouve ailleurs, mais relegués dans un coin obscur des divisions particulières, sous le titre d'*arts voluptaires* (*artes voluptariæ*, liv. IV), car leur but est le plaisir. Peinture, architecture, art des jardins, ce sont les arts pour les yeux. La musique est l'art pour l'oreille. A côté ou à la suite viennent les arts pour les autres sens, l'*art des parfums*, la délicatesse de la table, etc. Bacon du reste, il le dit, se hâte d'abandonner ce sujet, trop au-dessous de la dignité des sciences. Quant à la distinction des arts *utiles* et des arts d'*agrément*, elle n'est nulle part marquée avec précision. La médecine, l'astronomie, la cosmétique, l'athétique, etc., figurent pêle-mêle dans cette énumération.

Les questions relatives au beau et à l'art sont étrangères au cartésianisme. Aussi, pour trouver dans Descartes, ou même dans les écrits que sa philosophie a inspirés, quelque chose qui puisse s'appeler une esthétique cartésienne, il faudrait changer tout à fait le sens des mots que l'usage a consacrés [1]. Ni Descartes ni ses successeurs ou ses disciples n'ont songé à s'occuper de ces sujets, qu'ils abandonnent aux littérateurs et aux artistes. Le dualisme cartésien d'ailleurs est encore moins que l'idéalisme platonicien favorable à la vraie notion de l'art et du beau. Le beau et l'art supposent en effet l'union intime, la fusion réciproque et l'harmonie des deux termes que Descartes sépare, la matière et l'esprit, la forme et l'idée, le rationnel et le sensible. La métaphysique d'ailleurs et la physique sont toute la philosophie de Descartes; l'esthétique et la morale y sont nulles, la première plutôt encore que la seconde. Descartes n'a parlé qu'une fois du beau en passant et d'une façon empirique, comme on l'a fait remarquer. En ce qui concerne l'art et les arts, il ne s'élève pas au-dessus de l'opinion vulgaire. Dans le *Discours de la méthode* il n'en parle nullement en philosophe. Faisant la revue des choses qui lui ont été apprises, il nous dit qu'il estimait fort l'éloquence et

1. Un écrit récent a paru sous ce titre : *Essai sur l'Esthétique de Descartes*, dont il a été rendu compte dans cette revue (t. XIV, 556). Sans contester le mérite de ce travail, plein d'aperçus ingénieux, l'auteur, M. Krantz, eût mieux fait de choisir un autre titre, comme on le lui a fait remarquer (*Ibid.*).

qu'il était amoureux de la poésie. Il sait que la gentillesse des fables réveille l'esprit, que la poésie a des délicatesses et des douceurs très ravissantes (1re partie); mais il ne voit en tout cela que des dons de l'esprit et ne croit pas qu'on doive y faire grand cas des règles. Pour lui, c'est de la vérité métaphysique qu'il s'agit, c'est elle qu'il doit fonder sur une base inébranlable. Y a-t-il une autre vérité, une vérité poétique, artistique? Comment cela serait-il dans ce pays des chimères et de la fiction qu'habite l'imagination, maîtresse d'erreurs et de mensonges? La partie technique seule, soumise à des règles mathématiques, pourrait avoir pour lui de l'intérêt. Lui-même avait composé, à ce point de vue, un traité de la *musique*. Mais plus tard il le désavoue comme un avorton de son esprit, indigne de figurer parmi ses œuvres.

On sait comment les cartésiens traitent l'imagination. Pour eux, elle n'est qu'une source d'erreurs, d'illusions et de mensonges. C'est la partie décevante dans l'homme (Pascal), la folle du logis, etc. (Malebranche; Spinoza). Parmi les contemporains de Descartes, aucun esprit sérieux ne songe à faire honneur à l'imagination de ses véritables œuvres. Celles-ci sont, dans la partie technique, plutôt attribuées aux sciences. Quant aux arts, leur but est l'*utilité.* Tout au plus servent-ils à l'agrément, à l'ornement de la vie. C'est ainsi qu'en parle Bossuet par exemple (*C. de Dieu*, 1re partie, ch. 15) : « Des sciences sont nés les arts qui ont rapport tant à l'ornement qu'à l'utilité de la vie. Les arts diffèrent des sciences : 1° en ce qu'ils font produire quelque ouvrage *sensible*, 2° en ce qu'ils travaillent en matière contingente. » Ces arts, que sont-ils? Les principaux sont la *grammaire*, la *rhétorique*, la *musique*, l'*arithmétique pratique*, l'*architecture*, la *mécanique*, la *sculpture* et la *peinture*. Dans cette énumération où les arts sont confondus avec les sciences, la prééminence est accordée à la peinture, Elle a, dit Bossuet, un rang plus élevé, « parce que le dessin est l'âme de la peinture » (*Ibid.*).

Veut-on se faire une idée du peu d'importance que l'on attache à cette partie de la théorie de l'art au XVIIe siècle, on n'a qu'à lire le traité *sur le beau* du P. André, regardé comme l'œuvre esthétique la plus remarquable de cette époque. Dans ce livre, où l'auteur se montre d'ailleurs beaucoup plus disciple de saint Augustin que de Descartes, il est question non seulement du beau, mais des formes diverses du beau, du beau *naturel* et du beau *artificiel*, du beau dans les *pièces de l'esprit* lui-même divisé en trois espèces, les *images*, les *sentiments*, les *mouvements*, etc. Tout un discours est consacré au *beau musical*. Mais pas un mot n'est dit des arts du dessin ni de la division des arts en général. Les philosophes, du reste, dédaignent

ces questions, abandonnées aux poètes, aux artistes et aux écrivains, qui les traitent dans leurs préfaces ou dans des dissertations spéciales (V. Corneille, Racine, Molière, La Bruyère, etc.).

VI

Au XVIIIe siècle, la théorie des arts occupe une place beaucoup plus grande et plus importante dans les écrits de cette époque. Mais ce sont encore plutôt les esprits de second ordre, les érudits, les littérateurs de profession qui s'en occupent; il faut attendre la fin de ce siècle pour que les esprits supérieurs, les métaphysiciens ou les philosophes donnent à de pareils sujets une attention sérieuse et une place dans leurs recherches. Aucun des chefs des diverses écoles ne les a traités avec quelque étendue, et soumis à un examen quelque peu approfondi. Ce sont des écrivains d'ordre secondaire, comme Batteux, Dubos, Marmontel qui essayent de les agiter et encore sans s'être donné la peine d'étudier les chefs-d'œuvre des arts dont ils prétendent tracer la théorie et assigner les règles. La critique d'art, il est vrai, est née avec Diderot. Mais on sait ce que valent ses principes. Sa métaphysique du beau, sa théorie du naturel dans l'art l'entraîne à des exagérations qui déparent les meilleures pages de ses *salons* où d'ailleurs abondent les idées originales et les vues fécondes. Mais n'attendez pas de ce génie essentiellement improvisateur et souvent fantasque; qu'il s'astreigne à suivre une marche régulière ni à reconnaître aux arts des limites et à leur tracer des divisions, accoutumé qu'il est à franchir toutes les barrières.

Nous devons être plus sévère à l'égard du mathématicien philosophe qui a tracé le cadre de l'*Encyclopédie*, ce monument du XVIIIe siècle, et qui en a marqué dans la Préface le plan total, les divisions et les subdivisions. Les connaissances humaines, les arts aussi bien que les sciences y sont classées. Nous sommes en droit de lui demander quel rang il assigne aux beaux-arts, comment il les divise, comment il dresse son arbre généalogique des connaissances humaines. D'Alembert, esprit correct, mais circonspect et timide, sans originalité d'ailleurs comme philosophe et sans fécondité, se borne, on le sait, à emprunter à Bacon son plan général, qu'il modifie dans les détails. Comme lui, il admet la division d'après les trois facultés, mémoire, imagination, raison; il en change seulement l'ordre et place l'imagination au troisième rang, comme empruntant aux deux autres à la mémoire et à l'entendement, leurs données et leur direction. La

première place dans les œuvres de l'imagination appartient à la poésie, toujours divisée en narrative, dramatique et parabolique. Puis vient la musique avec ses espèces : la musique théorique, pratique, instrumentale et vocale. La peinture, la sculpture, l'architecture et la gravure complètent la liste. Nous n'insistons pas sur le caractère artificiel et superficiel de ce tableau, qui n'a rien de scientifique et de philosophique. C'est du reste à un littérateur fort peu philosophe, à Marmontel, l'auteur des contes moraux, qu'est confiée la tâche de tracer la théorie des beaux-arts dans l'*Encyclopédie*. L'article ARTS LIBÉRAUX, qu'il a composé sur ce sujet, est au moins curieux à consulter. Il peut donner l'idée de la justesse et de la profondeur des doctrines sur l'art alors professées. L'auteur se croit obligé au début d'expliquer et de justifier la prééminence qu'il accorde aux arts libéraux sur les arts utiles, et la raison qu'il en donne est celle-ci : « Rien, dit-il, de plus bizarre en apparence que d'avoir ennobli les arts à l'exclusion des arts de première nécessité. » Or quelle est la cause qui peut leur valoir cette supériorité? Il n'en voit pas d'autre que la vanité. « Il a bien fallu, dit-il, leur accorder des récompenses, afin d'exciter l'émulation des artistes. » — « Ainsi s'est établie l'opinion de leur prééminence sans égard à leur utilité. » Singulière façon, on l'avouera, d'ennoblir les arts et d'en relever l'idée.

Une pareille manière de comprendre les beaux-arts ne mène pas à une division bien philosophique. Sa division, la voici : Parmi les arts les uns dit-il, s'adressent à l'âme, les autres aux sens : ce sont d'une part l'éloquence et la poésie, de l'autre la musique, la peinture, etc., le reste est purement littéraire. En France, on le sait, le coryphée et le théoricien de cette école, c'est Batteux dont le *Cours de littérature* a aussi pour titre : *Traité des beaux-arts réduits au même principe*. Ce principe, c'est l'imitation, et imiter, c'est copier un modèle. Voilà le prototype ou le modèle des beaux-arts. Quelques lignes plus loin, l'imitation devient celle d'un monde idéal possible, puis le choix de la belle nature, etc. L'auteur ne s'aperçoit pas que chaque mot contredit et renverse sa théorie.

Nous avons hâte de sortir de ces banalités. Nous-même sommes forcé de reconnaître que la question dont nous faisons l'histoire semble se traîner dans la même ornière depuis des siècles. Mais, si elle n'a pas fait de progrès sensibles, c'est que l'idée de l'art elle-même, depuis Platon et Aristote, n'a été soumise à un examen sérieux par aucun penseur digne de ce nom. Une énorme lacune s'est produite au moyen âge, où elle n'a même pas été posée; dans, les siècles suivants, elle est comme bannie du cercle des sujets dont il est permis à la philosophie de s'occuper. Le moment n'est pas encore

venu où elle doit y entrer et où des esprits d'une trempe supérieure la jugeront d'un assez haut intérêt, pour être l'objet des recherches du savant et des méditations du philosophe.

Si toutefois on jette un coup d'œil sur les écrits philosophiques qui apparaissent à la fin de ce siècle, soit en Angleterre, soit en Hollande, ou en Ecosse, ou en Allemagne, on verra que dans ces livres, dont les uns sont des traités sur le beau, le sublime (Burke), figurent aussi les questions sur l'art et ses principes, sur la comparaison des arts entre eux. Quoiqu'ils n'offrent rien de bien original ni de profond, l'intérêt va croissant sur ces matières, une attention plus sérieuse leur est donnée, la place qu'elles occupent est de plus en plus grande, et leur importance est plus généralement reconnue. Ce mouvement, c'est en Allemagne qu'il se produit, c'est là que nous avons à le suivre.

VII

Un disciple de Wolf, Baumgarten, habitué, à son exemple, à systématiser la science et à en délimiter toutes les parties, trouve qu'il existe une lacune grave dans le tableau qui en a été dressé. Il conçoit l'idée d'une science nouvelle jusque-là omise et qui doit avoir sa place destincte et indépendante à côté de la logique et de la morale : il la nomme *esthétique*. Ce nom est resté à la science du beau, qui elle-même comprend la théorie des beaux-arts. Nous n'avons pas à examiner si l'auteur a bien ou mal exécuté son dessein, si les limites qu'il trace entre les trois sciences sont bien ou mal posées. C'est déjà un très grand service que d'avoir inauguré le problème et d'avoir cherché à le résoudre. La division empruntée aux facultés humaines, dont l'une, la raison (Verstand), saisit le vrai, les deux autres, la volonté et la sensibilité, perçoivent le bien et le beau, le bien objet de la volonté, le *beau* objet d'une perception confuse et qui est la perfection sentie, ne peut guère résister à la critique, qui en démontre aisément le vague et l'incertitude. Ce n'est pas moins la première distinction un peu sérieuse qui ait été faite entre les trois sphères de l'activité intellectuelle et morale. Elle règne encore dans beaucoup d'esprits qui n'en connaissent pas d'autre. Quant à la théorie de l'art Baumgarten, qui ne s'est occupé que de la poésie et de la rhétorique, ne l'aborde pas. Il ne s'élève pas au-dessus du principe de l'*imitation;* il n'essaye pas de donner des arts particuliers une classification réelle. Ses divisions et subdivisions, tout extérieures et purement logiques, s'appliquent à tous les arts ; elles ne sortent pas de la rubrique ordinaire. Rien de plus banal, de plus scolastique, de plus stérile que

cette série de chapitres où figurent tour à tour « la lumière et l'obscurité esthétiques, l'ombre esthétique, les couleurs esthétiques, le fucus esthétique, la persuasion et l'évidence esthétiques, etc. : *lux æsthetica*, *obscuritas æsthetica*, *umbra æsthetica*, *colores æsthetici*, *fucus æstheticus*, etc. (*Æsthetica*). Mais on ne pouvait guère mieux attendre d'une science naissante, qui se définit elle-même une sorte de logique inférieure et une science de la connaissance sensitive (*Theoria liberalium artium*, *gnoseologia inferior*, *ars pulchre cogitandi*, *ars analogi rationis*, *est scientia cognitionis sensitivæ*).

On ne trouve rien dans les successeurs ou disciples de Baumgarten (*Meier*, *Eschenburg*, *Eberhard*, etc.) qui ne soit conçu selon cet esprit. Plusieurs s'occupent des beaux-arts, du principe des beaux-arts et des belles sciences (*schönen Wissenschaften*). Chez eux s'accumulent les recherches particulières, mais aucune idée neuve et originale ne se dégage pas de ces descriptions ou de ces essais. On voit cependant l'intérêt s'accroître peu à peu sur ces questions et la vulgarisation se produire sur une assez vaste échelle.

Deux hommes, principalement, viennent arracher les esprits à la routine et donner à cette science l'impulsion nécessaire pour que le problème de la division des arts et de leurs limites respectives apparaisse dans sa véritable importance. L'un est l'auteur du *Laocoon*, l'autre l'historien de l'art dans l'antiquité.

Chacun connaît les titres qui ont valu à Winckelmann d'être regardé comme le vrai fondateur de l'histoire de l'art. Il est plus difficile de faire voir ce que lui doit notre problème. Tout absorbé par la pensée de ressusciter le vrai idéal, que représentent les monuments de l'art antique, il ne songe guère à délimiter les frontières entre les arts et à les classer. Mais la vérité est que, par une distinction réelle et profonde, que lui-même exagère, il invite à entreprendre cette étude des conditions différentes ou sont placés les arts et à déterminer leurs limites.

La distinction est celle-ci. En ce qui regarde la notion métaphysique du beau et de l'idéal, Winckelmann fidèle disciple de Platon, soutient qu'elle est la même dans tous les esprits. Tous la conçoivent de même. Il n'est besoin que d'une culture très ordinaire pour les en rendre capables. Mais s'agit-il soit de créer le beau, soit d'apprécier une œuvre quelconque appartenant à des arts différents (sculpture, peinture, musique, etc.), soit antique, soit moderne, alors apparaît la diversité des esprits des goûts et des aptitudes, et cela dans les individus, les peuples, les époques de l'histoire, selon les races, les degrés de culture, les causes locales, le tempérament, etc. Cette diversité alors est si grande entre les hommes qu'il y a opposition,

contradiction partout entre la manière de juger, d'apprécier et de produire. Les uns en sont capables, lés autres absolument incapables. Ainsi en est-il en particulier des arts du dessin et des autres arts. L'un naît statuaire, l'autre peintre, l'autre architecte, l'autre musicien, un autre poète. Ce qui manque à l'un, l'autre le possède, et réciproquement. Là où l'un réussit, l'autre échoue nécessairement, et ils ne s'entendent ni ne se comprennent. Peut-être la thèse est-elle exagérée; mais il en sort comme conclusion : 1° la nécessité d'une éducation et d'une culture spéciales pour les différents arts; 2° la nécessité aussi d'étudier toutes ces formes, de les aractériser, de tracer les limites qui séparent les arts d'en saisir, les rapports et les différences.

Tout ce que la haute critique littéraire doit à Lessing n'est pas ici à rappeler. Mais, en ce qui touche à l'art en général et à la division des arts, il est facile de montrer le pas décisif qu'il fait faire à cette question, quoique nous soyons loin encore de la vraie solution.

Lessing rencontre sur sa route cette vieille maxime répétée sans examen depuis Horace par tous les auteurs : « La poésie ressemble à la peinture : *Ut pictura poesis.* » Il l'attaque ouvertement et avec sa vivacité ordinaire. Il démontre que, s'il y a des ressemblances, les différences ne sont pas moindres, et que l'on a eu tort de les méconnaître. A ce sujet, il entreprend de tracer les limites qui séparent les arts du dessin de l'art qui a pour instrument la parole et de marquer leurs conditions spéciales. Chose singulière, l'exemple qu'il a choisi étant emprunté à la sculpture fait que lui-même manque à sa règle et qu'il confond sans cesse deux arts très différents, la statuaire et la peinture. N'importe, la question est posée, le préjugé est reconnu faux, la nécessité en ressort évidente d'une théorie des arts où soient fixées leurs limites et nettement établies leurs différences et leurs conditions spéciales. Cette nécessité sera d'autant plus manifeste que lui-même, sera tombé dans l'erreur et le défaut qu'il a signalés.

Parmi les auteurs dont le mérite philosophique comme penseur et comme esthéticien peut-être contesté, mais qui exercèrent une grande influence dans le monde de l'art à cette époque en répandant des aperçus nouveaux et en propageant le goût de ces études, on doit citer en première ligne : J. G. Sulzer, dont l'ouvrage principal, fruit de vingt ans d'études et de méditations, a pour titre *Theorie générale des beaux-arts* (*Allgemeine Theorie der Künste*). C'est une sorte d'*encyclopédie des beaux-arts.* Les articles, rangés par ordre alphabétique, n'offrent pas de lien systématique bien étroit ; mais ils contiennent l'essai d'une théorie et en particulier une division des arts très supérieure à ce qui la précède et qui mérite de fixer notre attention.

D'abord Sulzer prend très au sérieux le problème et y attache une grande importance. Il entreprend, dit-il, de dresser un *arbre généalogique des beaux-arts* (Stambaum der schönen Künste). Il va plus loin il prend soin d'en établir et d'en démontrer le principe. Ce principe est emprunté aux sens auxquels les arts s'adressent. Il est par conséquent tout psychologique, et il a été depuis bien des fois reproduit par les esthéticiens des diverses écoles. La vue et l'ouïe sont les seuls sens esthétiques. Les trois autres sens le toucher, l'odorat et le goût, sont exclus, comme ne donnant que des sensations et affectés aux fonctions de la vie animale. A l'ouïe s'adresse la musique, à la vue les arts du dessin; l'art de la parole, l'art parlant (*redende*) est la poésie, le plus élevé des arts. Viennent ensuite les subdivisions. Sulzer les prend dans ce qu'il appelle un peu vaguement le rapport avec la diversité des facultes ésthetiques mises en jeu par les différents genres ou espèces dans les arts particuliers...

Cette théorie sans doute est encore bien superficielle; mais on ne peut méconnaître un essai sérieux de résoudre le problème, dont la gravité enfin est comprise. Le principe qui doit servir à le résoudre est posé, analysé, discuté. Les observations relatives aux sens et à leur valeur esthétique sont loin d'être sans mérite et sans intérêt. Quand on compare ces résultats à tout ce qui précède, on ne peut se refuser à reconnaître un véritable progrès. Aux assertions dogmatiques, aux maximes vagues et banales répétées depu s deux mille ans comme des axiomes, ont succédé des essais d'analyse et de critique encore faibles, mais qui en font présager de plus sérieux.

Il est temps que l'esprit philosophique s'empare de ces sujets, qu'il les approfondisse et les soumette à une critique sévère et rigoureuse. C'est le pas immense que la science du beau va faire avec Kant et la philosophie critique.

Ch. Bénard.

REVUE GÉNÉRALE

CONTRIBUTIONS A LA PSYCHOLOGIE DES MOUVEMENTS [1]

I

Dr Stricker. STUDIEN UEBER DIE SPRACHVORSTELLUNGEN. In-8°, Vienne. Braumüller, 1880, 100 p.

La *Revue* a parlé précédemment de l'étude sur la conscience [2] par laquelle le célèbre anatomiste viennois a abordé les questions psychologiques. Les monographies dont nous allons rendre compte et qui ont paru durant ces trois dernières années se tiennent étroitement par le but poursuivi, la méthode de recherche et le procédé d'exposition. A nos yeux, l'un des grands mérites de ces « études », c'est que l'auteur a su employer simultanément l'observation intérieure et les données positives de l'anatomie et de la physiologie, contrôlant le subjectif par l'objectif et inversement. Enfin, prises dans leur ensemble, ces trois monographies forment un apport considérable à cette psychologie des mouvements que nous avons plus d'une fois réclamée, ou si l'on veut en termes plus simples, à l'étude des mouvements comme éléments intégrants et nécessaires de la vie psychique.

La première étude, dont le titre ne pourrait être traduit en français que par une périphrase, a pour but de déterminer, à l'aide de la psychologie, de la physiologie et de la pathologie, les éléments nécessaires pour constituer un mot, l'énoncer et le comprendre soit à l'audition, soit par l'écriture. Quelques passages empruntés à l'introduction donneront une idée de ce que j'ai appelé le procédé de l'auteur.

Lorsque je suis en repos, les yeux et les lèvres bien fermés, si je pense à quelque vers bien connu et que je considère mes organes vocaux, il me semble que je parle intérieurement. Mes lèvres sont closes, mes dents serrées, ma langue immobile ; avec la plus grande attention, je ne puis découvrir la moindre trace de mouvements dans les organes vocaux, et cependant il me semble que je prononce ce vers.

1. Nous croyons pouvoir réunir sous ce titre commun trois études dont la liaison intime apparaîtra suffisamment aux lecteurs.

2. *Studien über das Bewusstsein* : voir les numéros d'octobre 1879, p. 346, et août 1880, p. 129.

Au lieu de mots, s'agit-il de sons, par exemple d'un air populaire (sans parole) auquel je pense, je ne remarque rien dans les organes vocaux, mais j'éprouve un sentiment particulier dans le larynx, comme si je chantais intérieurement. — Lorsque j'essaie, ce qui m'est très difficile et ne m'arrive que dans des circonstances particulières, de chasser complètement ce sentiment de paroles ou de sons apparents, il me faut cesser de penser en paroles ou en sons (p. 1, 2).

Pour les paroles, en ce qui concerne les organes vocaux, ce sentiment particulier est la règle. Il a été déjà signalé par beaucoup d'auteurs, et M. Stricker l'a constaté sur plus de cent personnes. Pour les sons, ce sentiment dans le larynx est-il la règle? Des sociétaires de l'Opéra de Vienne partagent cette opinion; mais des instrumentistes rompus à leur métier affirment que la pensée musicale est accompagnée chez eux d'un sentiment dans les doigts ou les lèvres. Est-ce simplement parce que ce sentiment domine celui qui est ressenti dans le larynx ? Le cas est douteux.

Quand nous parlons, nous le savons de plusieurs manières : en entendant nos propres paroles, en sentant les *mouvements* par lesquels elles se produisent. L'auteur ne propose d'étudier que ce dernier élément : ces mouvements se produisent d'ailleurs dans deux appareils : le larynx et l'appareil de l'articulation.

En articulant une consonne quelconque, par exemple B, soit seule, soit précédée ou suivie d'une voyelle (eB, Be), au commencement de l'articulation est lié un sentiment particulier dans les organes de l'articulation : pour B dans les deux lèvres, pour D au bout de la langue, pour K à sa base, etc. C'est ce que l'auteur appelle le sentiment initial. Il existe aussi pour les voyelles, mais moins marqué. On peut, en un mot, poser comme une vérité générale « que l'articulation de tout son commence par un sentiment initial ».

Si maintenant je pense tout bas au son B, ou, comme s'expriment quelques psychologues, si j'en ai la représentation, l'idée, j'ai également le sentiment initial dans les lèvres. L'idée du son B et le sentiment dans les lèvres sont liés (dans ma conscience) d'une manière indissoluble. L'auteur passe en revue toutes les consonnes et montre qu'il en est de même, avec cette différence que ce sentiment est lié à d'autres parties des organes de l'articulation. Ces différences que je perçois, si légères qu'elles soient, sont de la plus haute importance, car sans elles, quand je pense tout bas, les consonnes B, P M sont absolument semblables.

En résumé, on peut dire : 1° qu'à l'idée de tout son se lie indissolublement un sentiment plus ou moins clair dans les organes de l'articulation, 2° que ces sentiments siègent dans les muscles, 3° qu'ils sont analogues à ceux par lesquels l'articulation *réelle* commence.

Ce qui a été dit jusqu'ici pour des sons isolés est valable pour des mots entiers et pour une série de mots. L'auteur insiste sur la valeur du sentiment initial. D'après son observation, quand il pense avec la

plus grande attention aux mots *pater* et *mater*, il ne trouve « aucune autre différence que celle du sentiment de *p* et de celui de *m* » (p. 10).

Mais quelle est la nature des représentations de mots ? L'auteur fait remarquer que, suivant la doctrine courante, elles consistent en des images auditives (*Schallbilder*). Nous avons dès l'enfance entendu un mot, nous l'avons lié par répétition à un objet, et maintenant, quand nous y pensons, le souvenir est celui d'un mot entendu. Cette solution n'est pas la vraie. Après un résumé des recherches sur les localisations cérébrales, en tant qu'elles touchent au langage (Gall, Bouillaud, Dax, Broca, Fritsch et Hitzig, Ferrier, Munk), il en revient à la question posée ci-dessus.

Quand je me représente un son B avec toute l'attention possible, je n'ai conscience que d'une chose : d'un certain sentiment des lèvres ; ce qui équivaut à dire qu'il se passe quelque chose dans mes lèvres. « La pure représentation d'un mot ne consiste donc en rien de plus qu'à savoir qu'il se passe quelque chose dans les muscles servant au langage ; et ce phénomène résulte de l'activité psychique de la représentation. C'est donc parce que je me représente ce mot que j'évoque ce sentiment. Mais ce que la fonction psychique produit dans les muscles ne peut être produit qu'au moyen des nerfs qui vont de la couche corticale aux muscles, par les impulsions qu'ils transmettent. Il est évident que les régions du cerveau d'où viennent ces impulsions doivent être motrices. La recherche psychologique nous amène donc à conclure que les pures représentations de mots dépendent des régions motrices du cerveau. D'un autre côté, les recherches pathologiques et nécroscopiques nous conduisent au même résultat. Il y a donc ici accord complet entre la recherche objective et la recherche subjective. » (P. 28.)

Les représentations de mots sont donc des représentations *motrices*. Mais il ne faut pas les confondre avec ce qu'on nomme d'ordinaire des représentations de mouvement (*Bewegungsvorstellungen*) : ce que j'éprouve, par exemple, quand je remue mon bras et que j'ai un sentiment concomitant du mouvement produit et de sa nature. « Dans ce cas, les perceptions sont de nature sensorielle, tandis qu'aucune indication de cette nature n'est contenue dans les représentations de mots. » Si les représentations de mots naissent dans la région du langage et là seulement, elles ne peuvent avoir d'autres bases matérielles que les nerfs moteurs et leurs fonctions, et ces nerfs n'ont d'autre fonction que de transmettre les impulsions à la périphérie. Les expériences objectives nous autorisent donc à présumer que les représentations de mots consistent dans la conscience des impulsions transmises du centre du langage aux muscles.

Si j'essaye de prolonger, pendant quelques secondes, la représentation du son P, je m'aperçois que ce je pense, c'est une série de P successifs : en d'autres termes, ce n'est pas un P prolongé, mais plusieurs P. — Si je fais la même expérience sur Pe, c'est le suffixe *e* que je prolonge, et cela aussi longtemps que je ne suis pas forcé de res

pirer. Remarque analogue pour eP. Mais si je tiens la bouche ouverte, en retenant ma respiration, je constate que, dans ces conditions, il m'est impossible de me représenter un P prolongé. Au bout de quelques secondes, le P perd son caractère propre. Ce sentiment des lèvres dont nous avons parlé et qui caractérise le P disparait. Il en est ici comme d'un timbre de table : un coup le fait sonner, mais il faut plusieurs coups pour plusieurs sons ; le doigt a beau rester appuyé sur le timbre, il ne prolongera pas le premier son. Il est donc clair que je dois envoyer plusieurs impulsions l'une après l'autre pour me représenter plusieurs P l'un après l'autre. Peut-être puis-je prolonger un peu la transmission d'une impulsion. — Même remarque pour les voyelles. Tout ici s'accorde d'ailleurs avec ce que l'on sait de l'innervation qui n'est pas continue, mais intermittente.

La recherche subjective montre de même que, si je me représente un P, je n'ai conscience que d'une seule impulsion ; que, si je veux retenir cette représentation, je dois répéter les impulsions, envoyer du centre une nouvelle influence aux nerfs moteurs.

Ainsi donc, accord des deux ordres de recherches, objective et subjective, pour établir ce résultat : « que les représentations de mots consistent dans la conscience ou le sentiment d'impulsions motrices. Ces sentiments que je localise dans les muscles sont les éléments à l'aide desquels sont construites mes représentations de mots. Ces sentiments diffèrent suivant les nerfs et les muscles mis en jeu et suivant la nature de l'impulsion. Par cette conscience des différences, je distingue les différents sons, et ainsi me sont donnés les éléments à l'aide desquels je compose les mots. Les représentations de mots ne sont donc rien autre chose que la conscience de l'activité de ces centres, que la conscience de l'excitation de ces nerfs moteurs qui font contracter les muscles de l'articulation. Ainsi se trouve établie cette assertion que les représentations verbales sont des représentations motrices.

Pour corroborer sa thèse, l'auteur examine longuement les représentations verbales dans diverses conditions où peut se trouver la pensée : 1° pendant qu'on parle haut ; 2° pendant qu'on lit ; 3° pendant que nous entendons un discours. Il examine aussi la manière dont nous comprenons : 1° les mots, 2° l'écriture, 3° le langage parlé. Dans cette étude, pleine de détails intéressants, dont plusieurs sont empruntés aux sourds-muets, il s'attache à montrer le rôle prépondérant des éléments moteurs et à combattre l'opinion qui attribue le rôle principal aux impressions auditives ; mais il fait remarquer que, pour évoquer les représentations verbales, les excitations qui agissent sur les centres moteurs sont dans l'ordre de leur intensité : auditives, visuelles, internes (la pensée).

Un dernier point nous reste à examiner : Comment, dans le sensorium, les sons forment-il des mots? Le procédé est-il celui des machines à écrire? Possédons-nous un petit nombre de touches que nous mettons en mouvement aussi souvent, aussi exactement et en aussi grand

nombre qu'il est nécessaire ? Il est tout à fait invraisemblable d'admettre que les mots existent tout formés dans le centre du langage comme ils existent par exemple dans un livre. Et cependant, quand nous voyons un aphasique qui peut prononcer les mots *Kondrat* (son nom), *Suppe*, *Fleisch*, *Brod*, et qui ne peut prononcer *Kattri*, *Messer*, *Buch* , il faut bien admettre qu'il y a quelque disposition intérieure qui est lésée : ce qui empêche les sons de former des mots et ce qui implique en même temps l'existence de ces dispositions ou arrangements à l'état normal. La thèse de M. Stricker, que nous allons exposer, se réduit donc à ceci : une sorte de touche pour chaque son, une structure anatomique pour former des mots avec ces sons (p. 76).

Remarquons, à l'appui de ce qui précède, que l'enfant, lorsqu'il commence à parler, émet d'abord de simples sons, puis des syllabes très simples, puis des fragments de mots, quelquefois en les combinant avec les syllabes qu'il peut prononcer le plus facilement. Tout s'accorde donc à démontrer que l'enfant commence par être maître de quelques centres de sons et que c'est peu à peu qu'il apprend à en faire des syllabes et des mots.

Dans l'état actuel de la science, on ne sait rien des dispositions anatomiques qui permettent d'assembler les sons en mots : l'auteur ne donne ce qui suit que comme une hypothèse.

D'abord il n'admet pas, contrairement à l'opinion générale, que les cellules nerveuses représentent les centres proprement psychiques. Elles forment des points nodaux (*Knotenpunkte*) pour les filets nerveux. Ces cellules sont reliées entre elles, puisqu'elles constituent des points de jonction, des stations centrales d'un réseau très complexe. Nous savons qu'un faisceau musculaire se compose de milliers de fibrilles musculaires qui supposent elles-mêmes des filets nerveux pour les innerver. Lors donc qu'une région de la couche corticale fait contracter les muscles de la lèvre supérieure, il faut que dans cette région des milliers de cellules envoient des milliers de fibres nerveuses dont la fonction sera de faire contracter la lèvre. Nous savons de plus, par l'anatomie que dans la couche corticale, les cellules ne sont pas situées à des distances égales l'une de l'autre, mais ordonnées en groupes diversement éloignés. A l'aide d'un schéma que nous ne pouvons reproduire ici, l'auteur rend sensible pour les yeux son hypothèse ; il nous représente dans les centres nerveux deux zones : l'une moins étendue et moins riche en cellules ; l'autre au contraire plus riche et plus étendue.

Prenons comme exemples les centres nerveux des muscles des lèvres.

Nous sommes autorisés à admettre qu'un centre est formé par des milliers de cellules et de filets nerveux et est en relation avec d'autres zones de l'écorce par des milliers de nerfs, quoique chaque cellule n'en émette réellement qu'un petit nombre. Nous sommes aussi autorisés à supposer, par la disposition des faisceaux musculaires et de leurs centres nerveux, que l'excitation n'agit pas toujours sur le muscle entier. On peut très bien penser que la contraction se produit dans cer-

taines circonstances pour la partie antérieure du muscle (la plus proche de la peau), dans d'autres circonstances pour la partie postérieure (la plus proche de la muqueuse). Si donc je sens M, avec ses caractères particuliers dans la région antérieure des lèvres et P avec ses caractères propres dans la région postérieure, cela s'accorde avec les recherches microscopiques. On peut par suite comprendre qu'une excitation partant de la zone 1, n'excite qu'un groupe de centres, tandis que l'excitation partant de la zone 2 mettra en activité un autre groupe. Il est aussi permis de croire que l'excitation d'une zone déterminée produira des contractions d'une intensité déterminée : par conséquent, un seul et même muscle, d'après la zone d'excitation, formera tantôt M, tantôt B, tantôt P, et là sera la base de la représentation de ces sons.

Maintenant, si l'on remarque que des milliers de nerfs se rendent au centre de chaque son; que, à travers chaque centre, des milliers de routes sont possibles; que chaque centre est lié à un autre par des milliers de nerfs, l'imagination du lecteur peut se représenter qu'il y a pour un mot une voie en quelque sorte creusée (par la répétition) : par exemple, si le centre P est excité par quelques nerfs, la voie la plus rebattue peut être celle qui de là conduit à *a*, puis à *t*, *e*, *r*, et ainsi se produira le mot « pater ». Si le centre P est excité par d'autres nerfs, la voie la plus rebattue conduira par *e* à *t*, *e*, *r*, et on aura ainsi « Peter » (p. 82-85).

Assurément ce n'est là qu'une hypothèse, mais elle présente le caractère d'une hypothèse scientifique : elle est simple et n'est en désaccord avec aucun fait connu.

Elle explique notamment ce qui arrive chez les aphasiques : ils conservent le plus longtemps leurs mots usuels; ils perdent les syllabes de certains mots, insèrent dans les mots des syllabes étrangères. Chez eux, le pouvoir d'exciter les centres vocaux est perdu, et la cause est l'altération matérielle de ces centres; mais ces altérations, en général, n'atteignent pas également les centres dans toute leur étendue. Si donc, chez un malade, le centre T est mieux conservé et reste excitable, on peut admettre, étant donné le grand nombre d'anastomoses qui existen entre les divers centres, qu'une excitation agira toujours et immédiatement sur le centre T; et si le malade, de lui-même, ne peut prononcer aucune parole en entendant le mot « Peter », il répétera « Teter ».

A la fin de ce travail, M. Stricker répond à une objection qui lui a été présentée ici même (*Revue philosophique*, tome VIII, p. 353) par M. Delbœuf, à propos d'une personne absolument sourde depuis cinquante-quatre années et qui cependant entendait des mots en rêve. Notre auteur, après avoir interrogé plusieurs sourds qui dans leurs rêves entendaient également des discours, n'a pu savoir si les mots étaient pour eux réellement entendus ou seulement perçus. Il est certain que, même après une habitude de longues années, on ne rêve jamais de

parole écrites. Mais M. Delbœuf a sacrifié à la théorie régnante en admettant que, puisque son sujet ne rêvait pas de paroles écrites, il devait rêver de paroles entendues (images auditives). Il y a une troisième hypothèse : c'est que son rêve consistait en représentations motrices. Cette interprétation est la plus vraisemblable, comme il ressort de toutes les recherches qui précèdent.

II

Dr E. **Stricker.** Studien ueber die Bewegungsvorstellungen. *Etudes sur les représentations de mouvements.* In-8°, Vienne, 72 p. Braumüller.

L'étude sur les représentations de mouvements contient deux parties : l'une consacrée à des observations faites par l'auteur, l'autre à des considérations générales. Nous insisterons surtout sur la première.

D'après la théorie régnante en physiologie, la perception des mouvements d'un corps dans le monde extérieur consisterait en ceci : les perceptions visuelles correspondant aux diverses phases d'un mouvement se fondraient en une représentation unique correspondant au mouvement du corps. L'auteur rejette cette doctrine pour accorder une influence prépondérante aux représentations internes du mouvement.

A cet effet, il a étudié longuement sur lui-même les états qui accompagnent la représentation d'un mouvement réellement perçu ou simplement imaginé. Sans se prononcer sur la question controversée du « sens musculaire » et des nerfs spéciaux que quelques anatomistes lui attribuent, M. Stricker se borne à constater, à titre de fait, l'existence d'une certaine sensation concomitante des mouvements. Il fait remarquer aussi que tous les hommes ne sont pas également aptes à étudier sur eux-mêmes ces sensations musculaires. Le marcheur, le nageur, l'ouvrier, l'expérimentateur et en général tous ceux qui ont besoin de faire travailler leurs muscles avec précision ou intensité, sont beaucoup plus aptes à cette étude que le lettré, qui ne travaille que devant sa table : aussi a-t-il rencontré des hommes très intelligents dont le sens musculaire est très obtus. Doué pour son compte d'une grande finesse à cet égard, il a obtenu par de nombreuses observations les résultats suivants :

1° *Représentation toute mentale des mouvements de son propre corps.* — Il est couché, les yeux fermés et se représente qu'il *marche.* Il doit pour en avoir une représentation nette, la lier aux organes de locomotion. C'est dans le haut de la cuisse qu'il localise le plus vivement sa sensation et cela distinctement pour chaque pas. Il la localise dans la partie supérieure du bras, s'il se représente faisant de l'escrime, etc. ; en un mot, pour tout mouvement bien organisé, la représentation est ainsi liée à certains muscles du corps.

2° *Représentation toute mentale du mouvement des objets extérieurs.* S'il se représente un soldat à l'exercice, et au commandement « marche » s'il le voit en mouvement, il éprouve une sensation dans le haut de la cuisse, à droite ou à gauche, suivant qu'il imagine le soldat avançant la jambe droite ou gauche. Il lui semble que les mouvements de ses jambes imitent ceux du soldat. Si au lieu d'un, il s'en représente deux, il s'adjoint à leurs mouvements, lui troisième. — Pour se représenter les mouvements de gros animaux (un cheval traînant une lourde voiture) il éprouve une sensation dans la région de la poitrine et des épaules. Pour un cheval au repos, la sensation est liée aux muscles des jambes ou des yeux. — S'agit-il de petits animaux ou du mouvement des nuages, la localisation a lieu le plus souvent dans les muscles oculaires. Pour de petits objets qui tournent, de même. Pour de grandes roues, les muscles du cou et de la nuque interviennent, et ce sont ces mêmes muscles qui paraissent jouer un rôle, si l'auteur veut se représenter quelque changement : un corps bleu, par exemple, qui devient jaune.

3° *Observation directe des corps en mouvement dans le monde extérieur.* — Jusqu'ici, nous avons vu qu'il n'y a, du moins dans la mémoire, aucun mouvement que l'on puisse se représenter sans une sensation musculaire. En est-il de même pour ce qui concerne l'observation extérieure? A proprement parler, la réponse est faite par avance à cette question. Si je me représente un homme en marche, j'ai, en même temps qu'une représentation visuelle, un sentiment d'innervation dans mes propres muscles; si je supprime ce dernier sentiment, ma représentation est comme paralysée. Comme dans la mémoire, il n'y a rien, il ne peut rien y avoir qui ne se soit trouvé auparavant dans la perception; il faut bien aussi que dans la réalité cette liaison existe nécessairement entre les perceptions visuelles et les sensations musculaires. Du reste, cette conclusion logique est corroborée par l'observation directe. M. Stricker a remarqué que, lorsqu'il voit une troupe de soldats en marche, il éprouve une sensation musculaire beaucoup plus intense que lorsqu'il regarde un seul passant dans la rue. Il rapporte beaucoup d'autres observations analogues. — D'ailleurs la plupart de nos mouvements appris résultent d'une imitation. L'imitation (celle par exemple de l'apprenti qui regarde comment on manie un outil) commence par une impression sur la rétine qui est transmise au cerveau et de là revient à des centres moteurs qui mettent les muscles en mouvement. Si ce rapport entre certaines impresions visuelles et certains mouvements n'existait plus, aucun apprentissage ne serait possible.

4° *Représentation de mouvements d'organes internes non soumis à la volonté.* — Prenons comme exemple les mouvements du cœur. Lorsque l'auteur est au repos et en cet état sain où l'on ne sent pas les pulsations cardiaques, il lui faut un grand effort pour se représenter les pulsations de son propre cœur, pour chasser de sa mémoire la vue des cœurs d'animaux dont, en sa qualité d'anatomiste, il a si souvent étudié l'activité. Lorsqu'enfin les yeux fermés il a réussi à exclure la vision

de ces cœurs d'animaux et à se représenter les mouvements de son cœur, il ne peut le faire qu'avec un sentiment d'innervation des muscles oculaires ou de ceux de la poitrine. La représentation de chaque nouvelle contraction s'accompagne d'un sentiment de mouvement des yeux ou de soulèvement de la cage thoracique.

Les observations précédentes (et nous n'en avons rapporté qu'un petit nombre) tendent toutes à établir la thèse de l'auteur : nécessité d'une fusion entre les sensations visuelles et les sensations musculaires pour percevoir ou se représenter un mouvement. Il en trouve la démonstration expérimentale dans un jouet appelé le stroboscope. Sur un cylindre sont collées douze figures représentant un bonhomme qui saute, pris à diverses phases successives du saut. La première le figure au moment où il va sauter, les onze autres les figurent dans les phases suivantes, en sorte que, si l'on fait tourner le cylindre, le bonhomme appaait comme sautant toujours à nouveau. La théorie courante explique cette illusion en disant que, grâce au mouvement du cylindre, les diverses phases se fondent en une image unique, en d'autres termes que les images visuelles se fusionnent en une image en mouvement. — L'auteur montre par des expériences détaillées que l'illusion ne se produit que *s'il y a en même temps un mouvement des yeux*, et l'on ne peut pas objecter que le mouvement des yeux et l'illusion sont une simple coïncidence; car, dans cette illusion, les seuls éléments mis en jeu sont les nerfs sensitifs, les nerfs moteurs et le centre qui élabore les impressions. Tant que les nerfs moteurs ne concourent pas au phénomène, que les yeux ne se meuvent pas dans le sens déterminé, le centre ne peut transformer en illusion les impressions que lui transmettent les seuls nerfs sensibles (de la vision). Il y a donc deux conditions requises, les perceptions visuelles, les mouvements oculaires. Ce jouet nous démontre donc que les représentations de mouvements ne se produisent que quand les sensations de mouvements musculaires entrent dans l'association.

« Ma nouvelle théorie, dit Stricker, peut donc se formuler ainsi : La représentation de mouvement est un *quale* qui ne peut être remplacé pour nous par aucune autre qualité sensible.

La fin de cette monographie est consacrée à des considérations générales sur l'idée de cause qui ne manquent pas d'intérêt, mais qui ne sont pas assez logiquement liées pour être exposées en peu de mots. L'auteur s'attache à montrer que le sens du mot expérience a changé depuis l'époque de Kant, grâce aux travaux des psychophysiciens et des psychologues, et que certains jugements *à priori*, d'après Kant, sont en réalité des jugements d'expérience (p. 39). Il ramène aussi l'idée d'effet au changement et finalement au mouvement. en sorte que le principe de causalité devrait s'exprimer ainsi : Tout mouvement suppose une cause.

III

Dr Stricker. Studien ueber die Association des Vorstellungen. In-8, Vienne, Braumüller, 95 p.

Il ne faudrait pas, à en juger par le titre du troisième essai, croire que M. Stricker se soit proposé une étude complète sur l'association des états de conscience. Plusieurs chapitres reviennent sur des questions déjà traitées par l'auteur et ne sont pas toujours enchaînés suivant une logique bien rigoureuse [1]; mais la partie importante de ce travail, la seule que nous nous proposions d'exposer, est consacrée à l'idée de l'espace.

L'auteur reconnaît que Kant a eu raison de poser la « représentation de l'espace » comme nécessaire; mais, en disant que nous ne pouvons nous représenter qu'il n'y ait pas d'espace, il n'a fait qu'exprimer une observation déjà faite en partie par Berkeley : nous ne pouvons nous représenter ni couleur sans étendue ni étendue sans couleur. La formule de Kant peut donc se changer en celle-ci : Je ne peux me représenter le monde extérieur comme ne possédant aucune couleur, comme n'étant ni clair ni obscur à un degré quelconque — Kant a eu également raison de dire que nous ne pouvons pas nous représenter l'espace autrement qu'indéfini, car ce n'est qu'une autre forme de la thèse : Je ne peux pas me représenter qu'il n'y ait pas d'espace. Pour me représenter l'espace comme fini, il me faudrait avant ou après cette représentation en avoir une autre qui ne contiendrait pas d'espace, ce qui, en vertu de l'excitation continu du nerf optique, est impossible. Mais, tout en admettent la thèse de Kant, l'auteur n'en conclut pas « que la représentation d'espace soit donnée avant toute expérience ».

Un grand progrès dans cette question est fait par Herbart, qui le premier, en Allemagne, a pris en considération le fait de l'association. Il a fait remarquer que, lorsque nous percevons l'étendue par la vue ou le toucher, nous remuons l'œil ou le doigt; que par ce mouvement nous avons une série de représentations successives qui se répètent quand nous remuons l'œil ou le doigt à rebours. Cette succession est si rapide qu'elle nous donne l'impression d'une simultanéité qui est l'espace.

1. Voici d'ailleurs les titres des chapitres de l'ouvrage : Représentations des mots, du chant et des formes mathématiques. — Représentations du monde extérieur comme complexus des représentations. — Liaison des mots et des complexus. — Formes du travail de la pensée. — La pensée et ses rapports avec les formes de la logique. — Rapport de l'idée de cause et du monde extérieur. — Nature de la recherche historique et de la recherche expérimentale. — Nécessité de la représentation de l'espace. — Son infinité. — L'espace et la théorie de l'association. — Rôle des sensations musculaires dans la représentation de l'étendue. — Vision monoculaire en profondeur. — Différences psychiques entre la vision en profondeur et en superficie. — Comparaison des idées de temps et d'espace. — Idée de nombre. — Nature de la preuve mathématique. — Différence entre les représentations sensorielles et motrices. — Le contrôle de la pensée.

Brücke a donné une théorie analogue de la perception de profondeur. Nous acquérons la connaissance de la troisième dimension, parce que nous fixons rapidement l'un après l'autre une série de points par un changement dans la convergence des deux yeux : des perceptions séparées dans le temps se fondent ensemble et ainsi se forme la représentation de « l'un derrière l'autre ».

Ces théories ne tiennent pas suffisamment compte du rôle des mouvements. L'auteur montre par exemple que la fusion des images visuelles ne s'opère pas quand on considère une longue allée illuminée, soit qu'on la considère d'un bout (dans sa profondeur) ou d'en haut (dans son étendue). « Pour me représenter l'étendue en profondeur ou en superficie, il me faut mouvoir les yeux ou du moins esquisser ces mouvements qui sont nécessaires à la perception de la profondeur et de la superficie. Herbart et Brucke, quoiqu'ils aient bien remarqué la participation des mouvements à la formation des représentations de l'espace, ont négligé l'essentiel. Ils n'ont pas vu que ce sont les *sensations* de mouvement qui jouent ici un rôle capital. » C'est ce qui n'a pas échappé à quelques philosophes anglais de ce siècle. Les sensations musculaire forment un élément nécessaire de toute représentation d'espace. « La rétine nous donne peut-être l'unité d'étendue, et le travail musculaire nous apprend combien de fois cette unité doit être prise. Ce serait une sorte de multiplication. Quand l'œil doit faire une grande excursion pour regarder à droite, à gauche, en haut, en bas, alors le facteur « travail musculaire » serait grand, et l'espace devrait avoir une étendue correspondant à cette grandeur. » Pour l'auteur, il n'existe qu'une seule chose qui soit innée (*ürsprunglich gegeben*), c'est la connaissance du lieu (*Ortserkenntniss*), dans la périphérie de notre corps; mais, dans cette représentation du lieu, celle de l'étendue n'est pas nécessairement comprise. L'unité d'espace doit être étendue pour que les complexus le soient; mais un *élément* d'espace n'est pas nécessairement une unité d'espace : l'oxygène est un élément d'eau, mais n'est pas une unité d'eau.

Lorsque je veux voir un objet proche, je tire les yeux en dedans, et les axes visuels convergent par l'action des muscles droits internes. Lorsque je veux voir à de grandes distances, je tire les yeux en dehors, de manière à rendre les axes parallèles par l'action des muscles droits externes. Lorsque je veux me *représenter* un espace très profond, je remarque clairement qu'il se passe quelque chose dans la région des droits externes, dans la région intéressée lorsque je meus les yeux en réalité. Deux muscles concourent dans la représentation de l'éloignement, d'abord le droit externe de chaque côté, ensuite un muscle dans l'intérieur de l'œil. Ce dernier point a été signalé par Czermak. Ceux qui sont doués d'une grande finesse pour l'observation des mouvements internes, remarquent bien que, dans le passage brusque de la représentation d'un grand éloignement à celle d'un grand rapprochement, il se produit quelque chose dans l'intérieur de l'œil. Si j'essaye de me représenter un grand éloignement en faisant fortement converger les yeux comme pour

voir un objet très proche, je remarque que cette représentation est empêchée. La représentation de la troisième dimension requiert la participation d'autres faisceaux musculaires que ceux des yeux.

Les amateurs de peinture savent que, pour bien apprécier un tableau, il est préférable de fermer un œil. Si l'on essaye successivement sur ce tableau la vision monoculaire et la vision binoculaire, on remarquera que dans le premier cas, l'impression de la profondeur est beaucoup plus grande. Pour mieux faire comprendre les déductions qu'on peut tirer de ce fait, l'auteur a joint à son livre une photographie représentant le côté d'un cloître : à droite une série de colonnes, à gauche un mur plein coupé seulement d'une porte et de trois fenêtres. Si, après avoir regardé cette photographie avec les deux yeux, on en ferme un, après une durée d'environ une seconde, on voit le cloître s'étendre singulièrement en profondeur. La profondeur augmente bien plus encore si l'on remue les yeux comme pour compter les colonnes à droite, ou les fenêtres à gauche.

D'où vient cette illusion ? Puisque un seul œil est en jeu, il ne peut être question de l'explication de Brücke (action combinée des deux yeux). Mais, dans l'opération ci-dessus indiquée de compter, en apparence au moins, les colonnes ou les fenêtre, il y a un mouvement de l'œil qui joue un rôle considérable. Si l'œil reste en repos, au bout de quelques secondes, la profondeur paraît moindre tout en étant grande encore. Peut-on dire en conséquence que la rétine peut saisir la profondeur sans l'aide des sensations musculaires ? Il est facile de répondre à cette question par l'expérience suivante. Au moment où, avec un seul œil, je vois le cloître dans toute sa profondeur, je change un peu la place de la photographie, en haut ou en bas, à droite ou à gauche. Aussitôt l'illusion tombe à son minimum, le cloître se raccourcit et l'image devient superficielle, comme dans la vision binoculaire; mais, si l'on recommence à compter les colonnes, le maximum de profondeur se reproduit. L'auteur entre dans beaucoup d'autres détails, qui ne peuvent être compris que si l'on a la figure sous les yeux. Ces recherches ne permettent donc pas de douter que la rétine ne donne pas la profondeur par elle-même, mais seulement quand les sensations de mouvement se combinent avec les sensations visuelles.

Revenons maintenant à l'étendue en superficie. L'association des perceptions visuelles avec la profondeur n'est pas nécessaire. Cette association avec la superficie l'est au contraire. Mais pourquoi l'est-elle et en quel sens ? Cette association est une fonction psychique qui se passe dans le cerveau et, d'après les recherches objectives, dans les circonvolutions. Quand la rétine est impressionnée, l'excitation se transmet jusqu'au centre visuel. Dans ce centre se produisent les représentations de lumière et de couleur. Dire que la représentation de la couleur est liée à celle d'étendue, c'est dire que la première évoque la seconde. Nous savons que l'appareil sensoriel seul ne donne pas l'étendue ; que les actions musculaires doivent entrer en jeu. Nous savons que ces der-

nières dépendent d'une région des couches corticales située en dehors du centre visuel. L'association nous montre donc qu'une excitation doit être transmise du centre visuel au centre moteur. Quand donc nous disons qu'il y a une association nécessaire entre la couleur et l'étendue, cela signifie, au sens physiologique, que l'excitation est transmise sans exception du centre visuel à la sphère motrice; et cela ne peut signifier rien de plus. Pourquoi cette excitation est-elle transmise sans exception ? C'est là une question qui rentre dans le domaine de l'anatomie et de la physiologie et non de la psychologie proprement dite. Je peux très bien imaginer que les connexions entre le centre visuel et les éléments moteurs soient détruites par quelque processus morbide, et par suite l'association serait dissoute. Dans cet état, un homme se représenterait les couleurs à peu près comme nous nous représentons le son ; ce serait une qualité sensible sans étendue.

L'espace est donc une représentation associée, dans laquelle sont contenus d'une part les lieux (*die Orte*) comme éléments d'espace et d'autre part l'étendue. Les lieux (ou endroits affectés) comme éléments d'espace sont donnés par la rétine. L'excitation lumineuse, en agissant sur elle, ne produit pas seulement la représentation de lumière, mais aussi de lieu. Lieu et couleur sont indissolublement liés l'un à l'autre; ce sont des fonctions psychiques d'un seul et même filet nerveux. La représentation de lieu et de couleur d'une part, comme celle d'étendue d'autre part nous sont données par des propriétés spécifiques des nerfs; chacun en soi dépend originairement de cette propriété, quoique toutes deux réunies nous donnent pour la première fois la représentation de l'espace.

Le lecteur aura sans doute remarqué que la thèse soutenue par l'anatomiste viennois offre beaucoup d'analogie avec d'autres doctrines émises en Angleterre ou en Allemagne; mais il semble y être arrivé d'une manière indépendante; car il avoue (p. 49, note) être peu versé dans l'histoire de la psychologie, et il ne paraît connaître les Anglais que par le livre de Stumpf. Il a, en tout cas, groupé à l'appui de sa thèse un grand nombre de détails qui, à ma connaissance, ne sont nulle part ailleurs.

TH. RIBOT.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Paul Mantegazza. — Fisonomia e Mimica. In-8°. Milan, Dumolard (*Bibliothèque scientifique internationale*).

Après Cardan, Dalla Porta, Lavater, Gratiolet, Darwin, M. Mantegazza s'est proposé d'étudier les lois de la *physionomique* et de la *mimique* humaines. Nous passerons rapidement sur la partie historique aussi bien que sur la partie descriptive de ce livre intéressant. Il importe assez peu, en somme, de connaître les tâtonnements incomplets de cette science difficile, jusqu'ici considérée plutôt comme un art conjectural. Et il est assez inutile d'apprendre aux lecteurs de la *Revue philosophique* que la face humaine comprend des yeux, un nez, une bouche, etc. Citons cependant un passage de la description enthousiaste que M. Mantegazza fait de ce dernier organe. « Si l'œil, dit-il, est la partie la plus expressive de la figure, la bouche en est la plus sympathique, et les désirs de l'amour, les ardeurs de la volupté y convergent comme à leur centre naturel. En fait, l'œil est le centre mimique de la pensée, la bouche est le centre expressif du sentiment et de la sensualité. » Et plus loin : « Ami lecteur, prends la peine de comparer les émotions différentes que te causent, chez une femme, deux très beaux yeux ou une très belle bouche. Dans le premier cas, tu pourras admirer; dans le second, tu devras aimer et désirer. La femme qui nous enflamme par la beauté de ses yeux nous entraîne, nous élève dans une sorte d'extase intellectuelle; celle qui nous fascine par la beauté de sa bouche nous enlace, nous étreint et devient tout à coup nôtre, au moins dans le monde irresponsable des désirs. C'est que l'œil, c'est le ciel bleu auquel nous ne pouvons jamais atteindre; tandis que la bouche, c'est la terre avce ses ardeurs, avec la sensualité profonde de ses fruits et de ses parfums. »

Ceci est un premier échantillon du style plutôt lyrique que philosophique ou scientifique de M. Mantegazza, quand il s'agit de l'amour et de ses dépendances. Mais arrivons au problème le plus intéressant, aux lois de la mimique et de l'expression.

M. Mantegazza pose la question avec une grande netteté.

Il s'agit, en premier lieu, étant donnée une émotion centrale, de

trouver pourquoi et comment elle rayonne suivant différents centres sympathiques.

En second lieu, il s'agit de déterminer :

Ce qu'exprime un mouvement mimique donné :

L'intensité de l'émotion exprimée ;

Le tempérament moral ou intellectuel du sujet ;

Enfin la sincérité des sentiments manifestés.

Quand on aura répondu à ces diverses questions, on pourra se vanter d'avoir la pleine intelligence de la mimique, dans ses origines et dans sa marche, dans son essence et ses particularités.

Voyons les solutions de M. Mantegazza.

Avant lui, des principes de la plus haute importance avaient été établis par deux naturalistes, Gratiolet et Darwin.

Gratiolet avait remarqué, en premier lieu, que chacun des organes faciaux de nos sens est le siège d'une expression spéciale, lorsque le sens dont il est l'organe est satisfait ou lésé (l'œil qui voit une belle couleur, le nez qui aspire un parfum, etc.); en second lieu, que lorsqu'un de ces organes éprouve une sensation déterminée, douloureuse ou agréable, tous les autres s'associent, à leur façon, à son plaisir ou à sa peine; en troisième lieu enfin, que toute émotion intellectuelle ou morale, intérieure en un mot, se manifeste à l'extérieur précisément par ce *consensus* des différents organes. De là un certain nombre de métaphores consacrées dans toutes les langues. Chez un homme qui savoure les mérites délicats d'un livre exquis, la bouche et la langue se disposent comme si le lecteur *goûtait* de quelque mets délicieux, les yeux rient, les narines se dilatent comme pour respirer un parfum agréable. M. Mantegazza a donné à cette belle et grande loi un caractère de précision remarquable, et il a dressé le tableau suivant des synonymies mimiques

Paroxysmes de la volupté.	—	De la douleur.
Plaisirs de l'odorat.	—	Volupté amoureuse.
Souffrances de l'odorat.	—	Mimique du mépris.
Souffrances causées par une saveur amère.	—	Blessures muettes de l'amour-propre.
Plaisirs et souffrances de l'ouïe.	—	Plaisirs et souffrances du cœur.
Plaisirs et souffrances de la vue.	—	Plaisirs et souffrances de l'esprit.
Souffrances traumatiques.	—	Mimique de la lutte morale.
Bien-être.	—	Plaisirs d'amour-propre.
Mimique de la luxure.	—	Mimique de la cruauté.
Mimique de la pudeur.	—	Mimique de la modestie.
Souffrances par le froid.	—	Mimique de la peur.
Souffrances par le chaud.	—	Mimique de la colère.
Souffrances intestinales.	—	Mimique du *spleen* ou de l'hypocondrie.
Terreur panique.	—	Aliénation mentale.

Chacun pourra apprécier, par son expérience personnelle, le plus ou

moins d'exactitude de ces rapprochements, auxquels on ne reprochera point de manquer d'intérêt.

En tout cas, voici un exemple du procédé de démonstration.

« Les plaisirs de l'odorat, dit M. Mantegazza (p. 156), ont une mimique presque identique à celle de la volupté, parce que ce sens présente avec les organes génitaux les rapports les plus étroits (voir *Fisiologia dell'amore* du même auteur, p. 176). Faites sentir à une sainte la fleur qu'elle préfère et étudiez sa physionomie. Sans le vouloir, sans le savoir, la chaste femme fermera les yeux à demi, soupirera profondément et, si elle est très sensible, frémira dans tout son corps, nous montrant ainsi un spectacle intime qu'elle n'a jamais révélé à âme qui vive, si ce n'est peut-être à l'homme aimé! »

A titre d'exemple de cette synonymie des sensations olfactives et des émotions amoureuses, M. Mantegazza rapporte une longue discussion qu'il a eue avec un peintre de Java, nommé Raden Saleh. Les Malais, paraît-il, se reniflent au lieu de s'embrasser, et l'artiste javanais, comme tous ses congénères, trouvait le contact des nez beaucoup plus tendre que le contact des lèvres. « Par le nez, disait-il à M. Mantegazza, l'on respire; donc nous sentons là le souffle même de la personne aimée, nos âmes se mettent directement en contact. » Il estimait les Italiennes fort belles; mais les nez aquilins des Italiens, énormes à ses yeux, le choquaient beaucoup.

M. Mantegazza, lui, tenait pour le baiser, dont il a fait, sans pouvoir convaincre son jaune interlocuteur, une description vraiment brûlante. « Les lèvres, dit-il (p. 186), forment la limite indécise entre la peau et les entrailles, et là, sur cette frontière rose, où les douanes sont inconnues, la nature extérieure et la nature intime de l'homme se rencontrent et échangent leurs émanations; tandis que des milliers de fibres nerveuses d'une exquise sensibilité donnent et reçoivent tout ce qui leur arrive des sens, du cœur et de la pensée......... Le baiser est à la fois une caresse de la peau et des entrailles, mais il y a une différence immense entre un baiser donné et rendu, et un baiser simplement donné ou simplement reçu. Beaucoup de femmes, plus casuistes qu'un théologien doublé d'un avoué, avouent sans rougir qu'elles ont reçu beaucoup de baisers; à leur pudeur, il suffit de n'en avoir jamais rendu. »

J'en passe et des meilleurs, voulant laisser aux futurs lecteurs de la *Fisonomia* le plaisir de nouvelles découvertes.

M. Mantegazza étudie successivement ainsi la mimique du plaisir et de la douleur, de la vénération, de la haine, etc.

Chacune de ces études renferme des observations intéressantes, mais un peu délayées peut-être, au moins pour notre goût personnel, dans des flots de rhétorique et de poésie.

L'auteur passe ensuite à ce qu'il appelle les expressions générales Nous allons analyser ici ce qui a trait au repos ou à l'action.

Peu d'expressions, dit M. Mantegazza, présentent un caractère plus

général que le *repos* et l'*action*. L'attitude générale du corps, qui se dispose pour le relâchement ou la tension des muscles, parle plus haut que le visage lui-même.

Il est impossible de bien se reposer debout sur ses pieds; aussi la mimique du repos ne peut-elle se concevoir qu'avec la position assise ou couchée, et plus le corps se rapproche de l'horizontale, plus est significative la mimique du repos ou de la fatigue. L'homme incline la tête sur le cou, les différentes parties des bras et des jambes se replient les unes sur les autres. Les contractions musculaires se réduisent ainsi de plus en plus, laissant aux muscles les plus robustes, qui sont dans la partie postérieure du corps, le soin de nous maintenir assis. Si la fatigue est plus grande encore, il faut qu'un nombre plus grand de muscles cesse de travailler.

De la position assise nous passons par des transitions successives à la ligne horizontale, demandant des points d'appui d'abord aux articulations inférieures, puis aux bras, puis enfin aux épaules et au thorax.

Les hamacs des tropiques, les sièges de bambou de l'Inde, nos sofas et nos lits répondent à ces divers stades et à ces modes différents du repos, du relâchement musculaire. Le *summum* de la mimique du repos se confond presque avec la mimique du sommeil, qui est le repos des repos, puisque la conscience elle-même cesse de travailler. Jusqu'ici, l'on avait cru que le repos *absolu*, *requiem æternam*, c'était la mort plutôt que le sommeil.

Par un oubli assez bizarre, M. Mantegazza ne mentionne point cette forme suprême. Au point de vue mimique et esthétique, il a peut-être raison. Au moins, suivant nos impressions personnelles, un cadavre n'a pas d'expression; en dehors de toute hypothèse métaphysique ou philosophique, c'est comme une maison vide et délaissée. Dans le sommeil, au contraire, même quand la conscience repose, on pressent encore une unité vivante.

La mimique de l'action est, naturellement, en opposition absolue avec celle du repos. Les muscles se tendent au lieu de relâcher, et la station verticale devient l'attitude vers laquelle convergent tous les mouvements.

Un des plus curieux parmi ces derniers, c'est celui par lequel dans toute action la bouche se ferme énergiquement. Ce mouvement de la bouche est si caractéristique de la volonté de lutter que nous jugeons décidés, obstinés, les hommes qui ont le menton fort et saillant.

D'après M. Mantegazza, si, avant de faire un effort, nous fermons la bouche, ce n'est pas, comme le croit Gratiolet, pour retarder la circulation, mais pour donner un point d'appui solide aux muscles et pour avoir une bonne provision d'oxygène pendant la dépense d'énergie musculaire que nous nous disposons à opérer. Nous ne voulons pas être dérangés au milieu de notre entreprise par la nécessité de respirer. Cette théorie se rapproche, au point de se confondre avec elles, des explications données par Bell et Darwin.

Quelques mots sur la part revenant à la race dans les éléments de la mimique. Cette question a toujours préoccupé les physiognomonistes.

D'après un lettré de Darmstadt, cité par Lavater, l'Anglais a la démarche droite, rigide, peu souple. Dans le silence et l'inaction, sa physionomie ne fait pas du tout deviner l'esprit et la capacité que cette race possède à un degré si éminent.

Le Français a une manière *dansante* de marcher; sa physionomie ouverte annonce mille choses aimables. Il ne sait pas se taire, et, quand sa bouche a cessé de parler, ses yeux et sa figure continuent la conversation. Ces traits paraissent plutôt s'appliquer à nos compatriotes du siècle dernier.

M. Mantegazza résume ainsi l'influence de la race :

« La mimique des différents peuples européens se rattache surtout à leurs caractères psychiques les plus saillants. La vertu des Italiens, dit-il, c'est le culte du beau, la pratique de l'amour le plus ardent; leur malheur, c'est d'avoir été forcés d'obéir pendant des siècles à des tyrannies de tout genre; leur physionomie, leur mimique est très belle, passionnée, mais défiante et pas toujours très franche. Et encore faut-il distinguer entre les différentes provinces, entre le rire gras du Milanais voisin du Celte, le sérieux du Cagliaritain frotté d'espagnol. Le plus Italien de tous, le Toscan, est le plus réservé, le plus défiant; le Napolitain gesticule comme un télégraphe, et le Romain, dans ses mouvements sculpturaux, porte toujours tracées en caractères invisibles les lettres S. P. Q. R. »

Pour les autres peuples, M. Mantegazza caractérise les Français en disant que leur mimique est concentrique, rapide, gaie; chez les Anglais, dure et superbe; chez les Allemands, lourde et gauche, etc.

Tout cela peut être vrai, mais n'est pas absolument nouveau, et c'est là le reproche général que nous ferons à l'ouvrage, d'ailleurs si nourri de faits, de M. Mantegazza. Il n'arrive pas à résumer ses idées sous une forme claire et saisissante, et, malgré les torrents d'éloquence qui l'assaisonnent, l'ensemble de ses idées conserve toujours quelque chose de nébuleux, de vague. Certains problèmes ne nous paraissent même pas abordés. Pourquoi, par exemple, le Napolitain, avec l'abondance effervescente de sa parole et de son geste, nous émeut-il généralement moins que tel homme du nord dont la mimique sobre et concentrée se réduit à quelques mouvements de peu d'étendue?

Il faut bien le dire, le problème de la mimique est de ceux qu'il est le plus difficile de résoudre scientifiquement, comme, avec un courage méritoire, M. Mantegazza a entrepris de le faire.

A notre avis, du moins, voici où réside la grande difficulté.

C'est en définitive d'après les mouvements du visage et du corps, ou d'après les traces que les plus fréquents parmi ces mouvements ont imprimées sur la physionomie et l'habitude générale, que nous jugeons des sentiments intérieurs et du caractère des individus que nous avons

sous les yeux. Et comme, pour mesurer quoi que ce soit, il faut une unité, nous prenons nécessairement pour terme de comparaison les mouvements que certains sentiments déterminés déterminent en nous-mêmes. L'unité de mesure est donc variable avec chaque observateur; elle ne présente comme éléments fixes, permanents que certains caractères très généraux. C'est ainsi, par exemple, que les Français pourront, à la rigueur, porter un certain nombre de jugements exacts les uns sur les autres, parce que, par l'effet des habitudes héréditaires de la vie en commun, etc., leur physionomie présente pour ainsi dire des formules traditionnelles. Quand il s'agira, au contraire, d'apprécier un individu de race différente, les opinions offriront la plus grande divergence.

M. Mantegazza a soumis à ses élèves la photographie d'un jeune nègre acca, Thiébault, élevé en Italie. Quarante-six observateurs l'ont trouvé beau, trente-huit l'ont déclaré affreux; au point de vue moral, une moitié des élèves ont estimé qu'il était bon, et l'autre moitié qu'il était méchant.

A cette première cause d'erreur, le caractère variable du terme de comparaison, vient s'ajouter une autre, dont nous avons déjà eu occasion de signaler ici l'importance à propos du livre de M. Gurney, *Power of sound*. Dans les mouvements mimiques, il y a un départ à faire entre ceux qui correspondent réellement à des mouvements psychiques et ceux qui sont provoqués par de simples excitations physiques. Les premiers seuls, naturellement, ont de l'importance au point de vue physionomique, mais la distinction n'est pas toujours facile à opérer. Quand nous autres Parisiens, par exemple, nous voyons un Napolitain ou un Marseillais parler et gesticuler avec feu, nous sommes portés à croire qu'il ressent à ce moment-là les passions les plus vives. Pas du tout; avec un peu d'attention, vous ne tardez pas à découvrir qu'il est aussi calme que vous qui ne bougez pas. C'est purement affaire de latitude, de tempérament, presque de température. Et nous devons produire une impression du même genre sur les Hollandais, les Anglais, etc.

Malgré tous ses efforts, il ne nous semble pas que M. Mantegazza ait réussi à dépasser de beaucoup les positions conquises par Gratiolet et Darwin, et, après comme avant son livre, la *physionomique* nous paraît un art bien plus qu'une science exacte, un art qui ne s'apprend pas, qui ne se démontre guère, et où une femme, un enfant, j'allais presque dire un chien ou un chat seront souvent, et du premier coup, supérieurs aux savants et aux érudits les plus exercés.

G. GUÉROULT.

Paul Janet : LES CAUSES FINALES. Paris, Germer Baillière. 2e édition. 1882, 1 vol. in-8, XI-756 p.

M. Paul Janet vient de donner une deuxième édition de son ouvrage sur les *Causes finales*. Cette réimpression est une preuve que le goût

des hautes spéculations n'est pas perdu ni même trop affaibli parmi nous; en effet, le traité des *Causes finales* est peut-être l'œuvre la plus originale de l'auteur et marque certainement, par l'alliance heureuse des données les plus récentes de la science avec les plus hautes théories métaphysiques, un des plus vigoureux efforts de la philosophie française contemporaine. Les modifications apportées par l'auteur à cette seconde édition se trouvaient déjà en partie dans la traduction anglaise (par Wiliam Affleck, Edinburgh, 1878, avec une préface du professeur Flint). Elles ne portent pas sur le fond des choses, sur la doctrine même, mais principalement sur la disposition des matières; aussi suffira-t-il dans ce compte rendu de les signaler avec exactitude, sans entrer dans le vif du débat, avantage précieux, car tout le monde sait que M. Paul Janet est le plus pénétrant dialecticien de notre temps. M. Liard terminait l'analyse remarquable qu'il a donnée de la première édition des *Causes finales* (*Revue philosophique*, année 1876, tome II, page 198) par cette prédiction qui s'est amplement réalisée : « Ce n'est pas une de ces œuvres auxquelles on fait en passant l'honneur de quelques critiques. Elle mérite un long et sérieux examen, et nous sommes convaincu qu'elle l'obtiendra. »

Voici d'abord les changements introduits dans le texte : M. P. Janet a trouvé que l'examen des *objections et difficultés* élevées contre la théorie des causes finales interrompait par de trop longues discussions *spéciales et plus historiques qu'actuelles* le courant de la discussion générale. Il en a donc rejeté la plus grande partie à la fin du volume. Le lecteur n'y perd rien; il retrouve, sous forme d'appendice, les très intéressants chapitres où l'auteur raconte l'étrange abus qu'ont fait des causes finales les philosophes qui prétendent que « *les nez sont faits pour porter des besicles* » et étudie, avec une merveilleuse érudition et une critique déliée et sûre d'elle-même, les objections de Lucrèce, de Bacon, de Descartes, de Spinoza et de l'École positiviste. M. P. Janet a été heureusement inspiré en complétant l'étude de la théorie de l'évolution : aux chapitres consacrés à l'idée générale de l'évolution, à Lamarck et à Darwin, la nouvelle édition ajoute un chapitre consacré à Herbert Spencer. Le corps de l'ouvrage renferme donc désormais l'exposition critique la plus approfondie qu'on ait encore faite du plus célèbre système du siècle. Tout l'essentiel se trouve dans ces cent pages. On connaît l'éloge ironique : « Chaque acte dans sa pièce est une pièce entière. » Il n'en est pas de même ici, car l'examen de la théorie de l'évolution termine admirablement la première partie de l'ouvrage; on pourrait néanmoins affirmer sans crainte que ces cent pages forment à elles seuls un très important traité, extrêmement attachant, et *actuel* au suprême degré. Primitivement, l'ouvrage se terminait par le chapitre sur *l'idée pure et l'activité créatrice;* il se termine aujourd'hui par un chapitre sur la *fin suprême de la nature*, dont les éléments sont empruntés à un appendice de la première édition. Citons les propres paroles de M. P. Janet : « Ce morceau nous a paru terminer l'ouvrage d'une ma-

nière plus intéressante et moins abstraite que ne l'était la première conclusion. Il offre d'ailleurs l'avantage d'ouvrir une perspective sur un second ouvrage que nous ne ferons pas, mais que d'autres pourront faire à notre place, à savoir la finalité dans l'ordre moral, lacune qui a été remarquée dans notre livre avec raison, mais que nous n'eussions pu combler qu'en doublant l'ouvrage déjà trop volumineux ; ce qui du reste excéderait nos forces. » Espérons que M. P. Janet ne se croira pas lié par cette parole. L'historien de la *Politique dans ses rapports avec la morale*, l'auteur de la *Morale*, un des plus savants livres de ce temps, est peut-être le seul qui puisse achever dignement le monument qu'il vient d'élever à la métaphysique des *causes finales*. Nous pouvons être sûr, en tout cas, qu'avec sa libéralité d'esprit habituelle, sa rare générosité philosophique, s'il n'écrit lui-même le livre auquel il fait allusion, il saura le suggérer et l'inspirer à d'autres; mais ce ne sera pas tout à fait la même chose.

Signaler toutes les modifications de détail nous entraînerait trop loin; ici une note explicative (p. 537), là un appendice important (p. 722), consacré à deux objections intéressants, l'une de M. Mansion, professeur de mathématiques à l'université de Gand, l'autre de M. Rabier, professeur de philosophie au lycée Charlemagne, la première sur l'*argument épicurien*, la seconde sur l'*argument de Kant*. Cet appendice complète et modifie sur quelques points l'examen de la preuve *physico-théologique* (M. P. Janet a maintenu cette expression, malgré l'avis contraire de M. Liard, qui veut qu'on écrive *physico-téléologique*). Bornons-nous à recueillir dans la préface de la nouvelle édition les déclarations de l'auteur sur l'ordonnance générale et sur le véritable esprit de l'ouvrage. On peut le ramener tout entier à trois propositions fondamentales solidement enchaînées : 1° Il n'y a pas de principe *à priori* des causes finales. La cause finale est une induction, une hypothèse dont la probabilité dépend du nombre et des caractères des phénomènes observés. 2° La cause finale se prouve par l'existence en fait de certaines combinaisons telles que l'accord de ces combinaisons avec un phénomène final indépendant d'elles serait un pur hasard, et que la nature tout entière devrait s'expliquer par un accident. 3° Le rapport de finalité étant une fois admis comme loi de l'univers, la seule hypothèse appropriée à notre entendement qui puisse rendre compte de cette loi, c'est qu'elle dérive d'une cause intelligente. M. P. Janet caractérise à merveille l'esprit de son ouvrage en déclarant que c'est une œuvre, non de polémique, mais de critique, non de combat, mais de recherche. Il s'est constamment attaché à mettre en lumière non le côté faible de la thèse adverse et le fort de sa propre thèse, mais le faible et le fort des deux thèses en présence ; la polémique a un parti pris, la critique est désintéressée. La critique est le doute méthodique, le vrai procédé philosophique : elle tient lieu en philosophie des moyens de vérification rigoureuse, expérience ou calcul, que possèdent les autres sciences. Mettre sa pensée d'accord avec elle-même, c'est un grand point, mais cela ne suffit

pas pour constituer une philosophie commune, une philosophie objective: il faut encore tenir compte de la pensée d'autrui et examiner les problèmes sous toutes leurs faces. Ce n'est là ni un *éclectisme* superficiel ni une *conciliation* systématique; c'est tout simplement *le contrôle de la pensée et l'examen contradictoire.* « Le raisonnement philosophique, selon M. P. Janet, pour compenser ce qui lui manque du côté de la vérification rigoureuse, doit se contrôler lui-même, être bilatéral, examiner à la fois le pour et le contre, être enfin ce que les Anglais appellent l'examen contradictoire, *cross-examination.* »

ALEXIS BERTRAND.

Auguste Prost. LES SCIENCES ET LES ARTS OCCULTES AU XVIe SIÈCLE. CORNEILLE AGRIPPA, SA VIE ET SES ŒUVRES. 2 volumes. Paris, Champion, 1881-1882.

M. Prost est à la fois un érudit très distingué et un ardent patriote messin. Il a été, pendant le siège de 1870, l'âme de la population civile de Metz dans les efforts qu'elle a faits pour permettre à l'armée enfermée dans ses murs de prolonger la résistance jusqu'aux plus extrêmes limites [1]. On n'a pas oublié l'émotion produite par sa déposition lors du procès qui s'est terminé par la condamnation du commandant en chef de cette armée. Tout ce qui touche à l'honneur de sa chère ville était déjà l'objet de son plus vif intérêt et de ses études de prédilection, avant qu'elle lui fût devenue plus chère encore par un désastre immérité. Exilé volontaire à Paris, toujours occupé de travaux d'érudition, qui lui ont valu, il y a deux ans, l'honneur d'être élu président de la Société des antiquaires de France, le patriote messin se retrouve dans tous ses travaux, quel qu'en soit le sujet. C'est ainsi que M. Prost a été amené à s'occuper de Corneille Agrippa par l'invective que le célèbre philosophe de la Renaissance a lancée contre la ville de Metz : *Omnium bonarum litterarum virtutumque noverca, civitas metensis.* Il s'est demandé ce que signifie exactement cette invective et quelle autorité elle peut recevoir du caractère de son auteur.

La ville de Metz n'est pas la seule qu'Agrippa ait ainsi flétrie. Quand il a quitté les Pays-Bas et la petite cour qui y représentait le gouvernement impérial de Charles-Quint, la même invective est tombée de sa plume, dans des termes identiques : *Omnium bonarum litterarum virtutumque noverca, aula Cæsarea.* Quelques années auparavant, datant une lettre de Fribourg, il avait imprimé au nom de cette ville une flétrissure à peu près semblable : *ex Friburgo Helvetiorum, omnium scientiarum cultu deserto ac destituto.* Ces expressions méprisantes, appliquées à tous les lieux où il a rencontré des difficultés et où peut-être il se les est suscitées par son esprit agressif et l'intempérance de

1. Ces efforts ont été exposés par M. Prost lui-même dans une publication ordonnée par le Conseil municipal de Metz : *Le blocus de Metz en 1870.* Metz, Réau, 1871.

son langage, ne signifient que la mauvaise humeur d'un lettré indépendant, épris de toutes les nouveautés, envers la routine intolérante et persécutrice contre laquelle avait partout à se défendre le mouvement de la Renaissance. Ce qu'il appelait les *bonnes lettres*, c'étaient les idées nouvelles, et le courage à les défendre représentait pour lui *toutes les vertus*. Or, dans les villes mêmes où la Renaissance était le mieux accueillie par de jeunes et généreux esprits (et Metz était de ce nombre, au témoignage d'Agrippa lui-même, qui y laissa de nombreux amis), elle était suspecte à la majorité et en butte aux plus redoutables attaques. Agrippa eut trop à souffrir de cette défiance et de ces attaques pour ne pas exhaler son ressentiment avec la véhémence ordinaire de son langage, partout où les vicissitudes de sa mobile existence lui en fournirent le sujet.

M. Prost s'est ainsi laissé entraîner à étudier avec sa conscience habituelle cette étrange existence d'Agrippa, qui a eu sa légende, très voisine de celle du docteur Faust, et qui, dépouillée des traits merveilleux dont l'a revêtue l'imagination populaire, offre encore l'attrait de plus d'un mystère. Je n'affirmerais pas que, en cherchant à éclaircir ces points obscurs, il n'ait pas éprouvé un patriotique plaisir à rabaisser le philosophe allemand, contempteur de Metz; mais ce sentiment, que nous ne saurions blâmer en lui-même (car le patriotisme messin est aujourd'hui une des formes les plus respectables et les plus touchantes du patriotisme français), n'a pas nui à l'exactitude de ses informations et à la justesse de ses conjectures et ne l'empêche pas de rendre pleine justice à Agrippa toutes les fois qu'il en trouve l'occasion.

Qu'était-ce donc, d'après le livre définitif de M. Prost, que le célèbre auteur des traités de la *Philosophie occulte* et de l'*Incertitude des sciences*?

Son nom patronymique paraît avoir été *Cornélis*. C'est le nom sous lequel il figure sur les registres de Metz, comme orateur appointé de la ville. En latinisant ce nom, suivant l'usage des lettrés de son temps, il y joignit de bonne heure celui d'Agrippa, emprunté au nom latin de sa ville natale, Cologne, *Colonia Agrippina*. C'est seulement dans ses dernières années, pour justifier ses prétentions à la noblesse, qu'il fit suivre ce surnom d'Agrippa de celui d'un petit village près de Cologne, *Nettesheim*. Rien ne prouve qu'il fût noble, quoiqu'il parle avec emphase des images de ses ancêtres, *imaginibus avitis*. Il était très porté à se vanter, et sa noblesse doit être tenue pour aussi douteuse que le titre de chevalier doré, *miles auratus*, dont il se para, assez tardivement d'ailleurs, et que les exploits militaires sur lesquels il fondait l'obtention de ce titre. Il ne se donne d'abord que la qualification de *miles*, et il s'attribue des campagnes en Espagne et en Italie, dont il est difficile de trouver la place quand on serre d'un peu près, comme l'a fait M. Prost, les événements de sa jeunesse. Plus tard, abusant du double sens qu'avait au moyen âge ce nom de *miles*, il lui fait signifier la *chevalerie*, et, afin de mieux justifier cette interprétation, il

y ajoutera l'épithète d'*auratus*. Plus tard enfin, cette interprétation servira de base à la revendication de la Toison d'or.

Les titres universitaires d'Agrippa ne résistent pas mieux à la critique de M. Prost. Agrippa s'est donné, tardivement aussi comme pour sa noblesse et sa chevalerie, le double titre de docteur en médecine et de docteur dans l'un et l'autre droit. Or il quittait Cologne avant l'âge de vingt ans, n'ayant encore que le titre de maître ès arts; il passait quelques semaines à Paris, où il ne pouvait pousser bien loin ses études universitaires, revenait à Cologne et en partait bientôt pour des pérégrinations en Espagne, en France, en Angleterre, au cours desquelles sa correspondance n'atteste nulle part des études suivies. On le retrouve, à vingt-trois ans, à l'université de Dole, non comme élève, mais comme professeur, pourvu d'une chaire où il explique la *Cabale*. L'année suivante, il soutient à Cologne des thèses de théologie, puis il se rend en Italie, où il mène pendant sept ans une vie errante, plus occupée d'intérêts politiques et d'affaires militaires que de travaux scientifiques, et où il ne s'arrête quelque temps dans deux villes d'universités, à Pise et à Pavie, que pour assister dans l'une comme théologien à un concile et pour professer dans l'autre la philosophie hermétique. Il est difficile de trouver le moment où il aurait pu se préparer à son double doctorat et en obtenir la collation authentique. Il est certain qu'il fut pendant quelque temps attaché comme médecin au service de la reine mère de France, Louise de Savoie; mais une charge de ce genre n'exigeait pas le doctorat, et même elle en tenait lieu. Lorsqu'Agrippa perdit cette charge, il perdit en même temps le droit d'exercer la médecine, et il cessa bientôt, sur les réclamations de ses confrères pourvus d'un titre officiel, de se parer d'un tel titre. S'il avait menti pour ce premier doctorat, son affirmation doit être tenue pour au moins suspecte quant au second.

Il y avait chez lui beaucoup de charlatanisme. M. Prost en trouve la preuve non seulement dans les titres usurpés dont il s'affuble, mais dans le choix de ses études, dans sa prédilection pour les sciences occultes, si propres à éblouir les imaginations. Il protestait quand on lui attribuait un pouvoir surnaturel; mais il n'était pas fâché qu'on le crût doué d'un tel pouvoir. Il s'attira la disgrâce de Louise de Savoie en refusant de remplir auprès d'elle, sous le couvert de son titre de médecin, l'office d'astrologue; mais, jusqu'à la fin, il fit des horoscopes et il en tira des prédictions dont il flattait ou effrayait tour à tour ses protecteurs, suivant qu'il voulait soutenir leur zèle ou prévenir leur abandon.

N'était-ce donc qu'un aventurier et un pur charlatan? M. Prost est très loin de le penser. Agrippa possédait un savoir réel, supérieur peut-être à celui qu'il aurait pu puiser dans l'enseignement des universités, dont il revendiquait les titres, mais dont il méprisait le fatras scolastique. Il recherchait, avec une curiosité insatiable, outre les meilleurs écrits de l'antiquité, que la Renaissance remettait en honneur,

tout ce que publiaient ses plus illustres contemporains, les Reuchlin, les Erasme, les Mélanchton, les Marsile Ficin, les Pic de La Mirandole les Lefèvre d'Etaples; il s'en nourrissait avidement, et il en tirait la substance soit de ses propres écrits, soit de son enseignement quand il était appelé à monter dans une chaire. Il y joignait une exposition brillante, une dialectique acérée, un habile quoique dangereux mélange de mouvements oratoires et de traits satiriques. Son charlatanisme même était du moins sans bassesse. Il était naturellement fier, et il a donné des preuves constantes du plus rare courage. A Metz, déjà suspect aux défenseurs attitrés de l'orthodoxie, il les brave en prenant publiquement la défense d'une pauvre femme accusée de sorcellerie, et il réussit à la sauver du bûcher. Dans les Pays-Bas, au plus fort des difficultés de toutes sortes que lui avaient suscitées l'intolérance des théologiens, la jalousie des médecins et le mauvais vouloir de la petite cour de Malines, il s'engage dans une nouvelle querelle au profit d'un ami, accusé, comme il l'avait été de lui-même, de pratiquer la médecine sans titre légal. Lorsqu'il a à se défendre lui-même, il n'a aucun ménagement, non seulement pour ses adversaires déclarés, mais pour ses protecteurs, s'il les soupçonne de quelque tiédeur. Son *Apologie contre les théologiens de Louvain* n'est qu'une longue et audacieuse invective. Ses réclamations à la reine mère de France et à la gouvernante des Pays-Bas pour le paiement de ses appointements sont pleines de menaces plutôt que de supplications.

Rien n'est plus remarquable que son attitude à l'égard du clergé. Il y compta, jusque dans ses plus mauvais jours, de puissants protecteurs, l'évêque de Liège, l'archevêque de Cologne, le légat même du pape dans les Pays-Bas; mais jamais il n'acheta leur appui par aucun désaveu de ses doctrines les plus hardies, par aucune atténuation du langage amer et violent dont il ne cessait de poursuivre les abus de l'Eglise. Il est surtout impitoyable pour les moines de tout ordre et de tout habit, pour ce qu'il appelle ironiquement « la chose sacro-sainte, le divin capuce ». Il brave en face l'Inquisition. Il fait publiquement et à plusieurs reprises l'apologie de Luther, qu'il appelle l' « hérétique invaincu ». Et son courage lui fait d'autant plus d'honneur qu'il prétend rester fidèle à la foi catholique, qu'il continue d'habiter des pays catholiques et qu'il n'a jamais recherché l'appui des princes luthériens. Il garde fermement une position dépendante entre Luther et ses adversaires, avec une sympathie et une admiration manifestes pour le premier, mais sans adhésion d'aucune sorte à ses doctrines. Erasme avait su prendre une position semblable, mais il y apportait plus de prudence et il reprochait à Agrippa sa témérité.

La personne d'Agrippa, malgré tous ses défauts, reste donc très digne d'intérêt. Ses ouvrages ne le sont pas moins. Sa correspondance, où M. Prost a puisé les principaux matériaux de la lumineuse étude qu'il lui a consacrée, contient, sur l'état des mœurs et le mouvement des idées dans la première partie du XVI[e] siècle, des renseignements d'au-

tant plus précieux que la vie errante de l'auteur fait contribuer à ces renseignements presque tous les pays de la chrétienté. Ses deux grands traités *De la philosophie occulte* et *De l'incertitude des sciences* sont justement célèbres. Le premier est le résumé substantiel de toutes ces sciences mystérieuses, dont le rôle a été peut-être plus grand encore à la Renaissance qu'au moyen âge et qui n'ont pas été sans influence sur les méthodes et les découvertes de la science moderne, à la lumière de laquelle elles devaient s'évanouir. Le second est une vive satire de toutes les sciences que le moyen âge avait léguées à la Renaissance, sans excepter cette *philosophie occulte*, dont Agrippa se montrait tout ensemble l'adepte fidèle et désabusé. C'est surtout par cette satire qu'il mérite une des premières places parmi les maîtres de la Renaissance. Pour fonder la science moderne, il fallait renverser tout ce qu'elle était destinée à remplacer. Il fallait, suivant les formules de Bacon, que la *pars destruens* précédât la *pars præparans*. Nul, dans l'œuvre destructive, n'a déployé plus de verve, plus de malice, une érudition plus variée et un bon sens plus solide que ne l'a fait Agrippa, jusque dans ses plus étranges paradoxes [1].

ÉMILE BEAUSSIRE (de l'Institut).

Yves Guyot. — LA MORALE. Bibliothèque matérialiste. Paris, O. Doin et Marpon et Flammarion, 1883, 1 vol. in-18, 356 pages.

La conception positive de l'homme et du monde qui tend de plus en plus à s'imposer aux esprits exige que la morale ancienne soit remplacée par une morale entièrement différente. Le fondement doit changer, les préceptes aussi, et beaucoup plus qu'on n'est généralement porté à le croire, même quand on a des idées relativement avancées. On dit souvent que les honnêtes gens de toutes les opinions doivent s'entendre sur les préceptes de la morale. C'est là une erreur profonde; je ne veux pas dire qu'il n'y ait absolument rien de commun entre l'ancienne morale et la morale future; je ne veux pas dire non plus que, actuellement, les incrédules et les croyants ne puissent s'entendre sur bien des points de fait, mais je crois que les divergences doivent être très considérables et que l'accord qui pourrait s'établir actuellement encore est dû en grande partie à une conservation excessive des anciennes doctrines, à ce que peu de gens se sont transformés assez complètement et ont « dépouillé le vieil homme ». On se demande, à vrai dire, si l'opération est possible et si l'humanité n'aura pas l'esprit et la volonté faussés à tout jamais. Quoi qu'il en soit, il est naturel que ceux qui croient que la seule chance de salut se trouve

1. Devançant le plus illustre de nos poètes contemporains, il charge un âne de faire la leçon aux docteurs et il est juste d'ajouter que, si l'apologue manque un peu d'à-propos en 1880, d'utiles et fécondes vérités pouvaient revêtir en 1530 le tour le plus piquant.

dans un changement progressif, mais radical de l'esprit humain, essayent, chacun dans la mesure de ses forces, de préparer ce changement, et même paraissent vouloir précipiter un peu les choses, la trop grande ardeur de quelques-uns étant plus que compensée par l'indifférence du plus grand nombre.

M. Yves Guyot n'est pas un tiède; il s'est débarrassé de bien des préjugés. Il n'a pas de ménagements à garder, car la Bibliothèque matérialiste ne s'adresse évidemment pas aux gens dont les susceptibilités pouvaient être froissées par des théories trop hardies. C'est donc une tentative fort intéressante que la sienne, et l'on ouvre le livre au moins avec curiosité. Je ne voudrais pas dire que l'on éprouve ensuite une déception, car il contient de fort bonnes choses; mais enfin on n'y trouve pas tout ce qu'on était en droit d'attendre, et l'on y rencontre bien des passages dont le besoin ne se faisait guère sentir.

Parlons d'abord de la forme adoptée par l'auteur. M. Guyot, dans un précédent ouvrage, *La science économique*, le meilleur de ceux que j'ai lus de lui et qui me paraît à bien des égards remarquable, M. Guyot avait pris des allures fort sérieuses qui le gênaient peut-être, car il est revenu maintenant à un genre beaucoup plus gai, familier et amusant. Certes, je ne vois pas de mal à ce que la philosophie soit amusante, et je n'aurais nullement honte de sourire et de rire en lisant même un traité de psychologie ou de morale. Mais on ne peut admettre que l'amusement soit le principal, et, aussitôt que la légèreté de la forme porte atteinte à la solidité du fond, l'auteur est dans son tort, aussi bien que lorsque le fond est négligé pour l'élégance du style et l'agrément littéraire. La philosophie doit être avant tout philosophique; qu'elle soit amusante et littéraire ensuite, si elle le peut sans rien perdre de sa solidité, sinon non.

Chez M. Guyot, le peu de gravité de la forme s'accompagne trop souvent de la légèreté du fond. Pour combattre le libre arbitre, par exemple, M. Guyot nous raconte les ravages exercés dans l'organisme d'un professeur spiritualiste par un dîner copieux, où le gibier et les truffes ont joué un rôle important. La soirée commencée dans l'idéal s'achève dans la plus vulgaire des réalités. Je ne suis nullement prude, et l'anecdote ne me choque pas; mais je ne puis m'empêcher de trouver que la question est vite tranchée. On a beau n'être pas partisan du libre arbitre, on n'aime pas à le voir supprimer avec si peu de façon. Voyez de même le chapitre sur l'impératif catégorique.

Le volume de M. Guyot est divisé en cinq livres : le premier est consacré à la morale théologique, le second à la morale métaphysique, le troisième aux variations de l'idéal moral, le quatrième à la morale objective; dans le cinquième, l'auteur examine divers problèmes, tels que l'action morale de l'état, la conservation et l'amélioration de l'espèce, les limites de l'altruisme obligatoire, etc.

La morale, pour M. Guyot, c'est « l'*art de vivre en société* » (p. 206); c'est encore l'hygiène. « La morale sociale, c'est l'hygiène publique »

(p. 40). Il s'agit donc, en somme, de donner à l'homme et à la société les moyens de se conserver, soit en apprenant d'abord à l'homme quel est son intérêt bien entendu, et ensuite en réprimant les tendances égoïstes quand elles peuvent nuire à la bonne harmonie sociale. On arrive ou l'on essaye d'arriver à ce but par l' « organisation de l'action réflexe », par la création chez l'homme d'instincts assez forts pour diriger sa conduite. C'est la tâche qu'ont entreprise les religions et les métaphysiques : elles ont échoué; il s'agit maintenant d'organiser l'action réflexe d'une manière scientifique. Allons-nous donc marcher sur les traces de la religion et de la métaphysique? Non; il y a une différence essentielle entre leurs procédés et le procédé de la science. « Dans l'organisation théologique et métaphysique de l'action réflexe, le cercle est fermé. Elle s'est acharnée à constituer des instincts si forts que l'homme est obligé de s'y soumettre, comme les oiseaux migrateurs se soumettent à la migration. L'action réflexe, accumulée dans les générations antérieures, est toute-puissante...; l'homme, ainsi préparé, se décide, non d'après son expérience personnelle, mais uniquement d'après l'accumulation antérieure. C'est un impulsif. Il agit comme le petit chien prend la tétine de sa mère, comme les oiseaux font leur nid, comme le chat guette les souris. Il ne se retrace pas ses actions passées, il n'en apprécie par les motifs; il n'a, pour approuver les unes et désapprouver les autres, d'autre critérium que cet instinct, et c'est cet instinct qui lui fait brûler les sorciers au moyen âge, et fusiller encore de nos jours ceux dont les opinions heurtent les siennes. Les coutumes mauvaises, les superstitions absurdes sont pour lui les motifs déterminants... » La vraie méthode nous fait agir autrement; il faut que l'instinct soit toujours sous le contrôle de l'intelligence: c'est ainsi seulement que l'évolution humaine pourra librement et régulièrement s'effectuer pour le plus grand bien de tous. « Ayez soin de n'imprimer à vos enfants que des actions réflexes dont vous puissiez plus tard leur expliquer la raison d'être; ayez soin peu à peu de leur apprendre à se rendre compte du motif pour lequel ils ont raison de faire telle ou telle chose et non pas telle ou telle autre. Au lieu de soumettre la méthode à l'action réflexe, subordonnez l'action réflexe à la méthode, de manière que l'individu ne fasse rien, ne croie à rien sans s'être décidé, au moins à un moment donné, par un examen personnel. »

Voilà les procédés; quant au but, c'est le bonheur. Comment être heureux? Par le savoir, répond M. Guyot, « de toutes les propriétés, une seule est sérieuse, dont les titres sont indiscutables, au moins pour toi : c'est le savoir. Le possédant, tu peux répéter avec Épicure : « Du « pain et de l'eau, et je suis prêt à disputer de bonheur avec Jupiter... » « Emmagasine des sensations et des idées; et les pieds au feu, seul dans ton cabinet, en marchant dans l'allée solitaire, en arpentant isolé le pont d'un navire, ou immobile dans un coin de wagon, tu peux arriver au maximum de vie. » On pourrait trouver un peu étroite cette conception du bonheur, qui ne mettrait le bonheur que dans le développe-

ment de l'intelligence. La suite du chapitre indique que M. Guyot entend bien exciter aussi l'activité. « Ton idéal de bonheur, il t'est indiqué par tous les naturalistes qui ont étudié l'évolution des organismes; il obéit à la même loi que le chêne qui, dans les forêts, pousse tout droit pour arriver jusqu'à la lumière; il obéit à la même loi que l'animal livré à lui-même. C'est le maximum de développement dont ton organisme est susceptible. Au lieu d'avoir un levier extérieur : Dieu, diable, paradis, purgatoire, enfer, j'ai un levier interne. Ce n'est pas l'impératif catégorique de Kant; c'est l'énergie accumulée. »

On peut voir par ce résumé quelles sont les principales idées générales de l'auteur sur la morale. Quant aux questions particulières qu'il examine, je me bornerai à dire qu'il défend l'égoïsme contre un altruisme excessif, qu'il se montre tout à fait opposé à une grande influence de l'Etat, qu'il préfère la justice commutative à la justice distributive, enfin qu'il se prononce très nettement, et avec des notes belliqueuses, pour la civilisation pacifique et industrielle contre la civilisation guerrière. M. Guyot termine ainsi son livre :

« Nous avons enfin, pour nous assister, la devise lumineuse : Liberté, égalité, fraternité. Elle renferme toute la morale objective.

« Liberté : chacun se décidant par lui-même.

« Égalité : nul ne voulant imposer sa volonté aux autres.

« Fraternité : sympathie pour tous les humains, pauvres et riches, faibles et forts, jeunes et vieux, femelles et mâles, nègres, jaunes, blancs, à cheveux plats ou à cheveux crépus, bruns, blonds, rouges, brachycéphales ou dolichocéphales, des pôles à l'équateur, à tous les degrés de longitude. »

Peut-être, comme précision scientifique, pouvait-on trouver mieux que la « devise lumineuse », dont le commentaire est parfois bizarre; mais l'auteur ne s'adresse pas seulement aux philosophes.

En somme, le livre de M. Guyot dénote plus de bon sens que d'originalité philosophiqne, la vigueur et la conviction y remplacent un peu trop la précision et la rigueur. Les remarques justes, ingénieuses ou fortes, nombreuses d'ailleurs, sont un peu noyées dans bien des inutilités. On voudrait plus de concision et plus de profondeur aussi. Tous les lecteurs ne sont pas difficiles à contenter. M. Guyot, avec le talent qu'on ne peut lui nier, devrait l'être davantage, et l'on se sent d'autant plus porté à être exigeant que l'on voit l'auteur capable de donner plus qu'il ne donne. Au reste, s'il y a quelques réserves à faire à propos de certaines opinions émises par M. Guyot, il y a encore plus à approuver dans ses tendances et dans les idées, générales ou particulières, qu'il a développées dans son ouvrage. FR. PAULHAN.

H. Cohen. — VON KANTS EINFLUS AUF DIE DEUTSCHE KULTUR. — *Influence de Kant sur la civilisation allemande*. In-8. Berlin, 1883.

L'admiration de Kant est aujourd'hui à l'ordre du jour; le retour à

Kant est le premier mot de la sagesse. L'enthousiasme allemand ne se contente plus de voir dans Kant un homme d'un grand génie, dont la pensée puissante et féconde a préparé une voie nouvelle à la spéculation philosophique; il faut que Kant ait dit le dernier mot de la philosophie définitive, qu'il ait couronné l'édifice des sciences particulières, naturelles aussi bien que morales, qu'il ait à lui seul engendré tout le mouvement artistique et littéraire de notre siècle, qu'il soit le père de la politique et de la civilisation allemandes. — Il est intéressant de trouver ces points d'exclamation, sans lesquels aujourd'hui nul n'est vraiment philosophe, concentrés et accumulés en un petit nombre de pages, avec une assurance étonnante, une exagération déclamatoire qui laisse bien loin derrière elle tout ce que l'on pourrait rêver, et ce ton particulier de pédantisme dithyrambique que l'on aurait peine à trouver ailleurs que dans un discours officiel allemand.

Nous n'avons point à nous occuper des pages lyriques du début, où M. Cohen chante le roi et empereur, « incarnation de l'idée de l'unité nationale, » monarque idolâtré du peuple allemand prosterné autour de son trône, dans l'attitude de l'adoration la plus humble, les regards chargés d'amour et de vénération. — Nous n'oserions dire à M. Cohen, qui n'est pas idéaliste, que son portrait est un peu flatté. — Ce que M. Cohen veut rappeler, c'est l'influence exercée par Kant sur la culture allemande; ce qui justifie l'à-propos de cet éloge, c'est que notre année courante est anniversaire de celle où parurent les *Prolégomènes à toute métaphysique future.*

Kant se proposait, en composant cet ouvrage, d'écrire l'introduction méthodique à toute métaphysique scientifique : en quoi il a admirablement réussi. L'universalité des lois de la nature, érigée, depuis Galilée et Newton, en principe de la science moderne, la cohérence parfaite et l'unité systématique du monde, proclamée par Newton, préparaient cette grande pensée de Kant : « que le système du monde est la disposition du système de la raison. » — La philosophie est à la science ce que la poésie est au mythe : elle lui donne la connaissance de ses moyens et de son but, et la conscience de ses limites. Comment la science de la nature est-elle possible, quelles sont les conditions de la connaissance et les principes sur lesquels elle repose, ce sont là les problèmes d'une philosophie scientifique. « Quest-ce que la science? » se demande Kant, après Platon, Descartes et Leibnitz; et cette question, il la résout pour jamais. — La science mathématique doit ses progrès à Kant, les erreurs et les difficultés où elle s'est engagée (Gauss, Riemann) à l'abandon des principes de Kant. La science descriptive de la nature ne dérive pas moins de Kant. Il a donné leurs solutions aux problèmes d'anthropologie et de science organique : Kant a fait Jean Müller, Kant a fait Gœthe, Kant a fait Darwin. Kant a donné leurs méthodes à la morphologie, à l'anatomie, à la physiologie.

Par son style, Kant a eu une action autrement large que Klopstock Lessing, Winckelmann. Schiller ni Platon n'ont écrit aussi bien que Kant

Platon n'a rien d'aussi beau que « devoir, mot sublime.... ! » L'ironie de Kant est étonnante de finesse. Tout est parfait dans le style de Kant; ses phrases sont longues lorsqu'il faut, courtes encore lorsqu'il faut. Kant a un style « michelangélique ». L'effort gigantesque de sa pensée se traduit sous une forme d'un calme classique; une tranquillité majestueuse règne dans le mouvement tumultueux de ses pensées. — En un mot, mieux que Lessing et que Mendelssohn, qui imitent trop la manière des Français, Kant réalise admirablement l'idéal de la gravité allemande. — Franchement, nous comprenons à la rigueur toutes les hyperboles, mais celle-là est vraiment par trop audacieuse. Que l'on donne la lourdeur embrouillée et confuse du style de Kant pour l'idéal de la « gravité allemande », cela passe toutes les bornes; et, quant à l'ironie de Kant, quiconque a lu les *Rêves d'un visionnaire* sait ce qu'elle vaut.

Ce n'est pas tout : après les sciences de la nature, les sciences de l'esprit. Par son éthique et son esthétique, ces deux puissantes assises de l'idéalisme allemand, Kant a fécondé les études d'histoire et de littérature; son influence s'est étendue à toutes les sciences de l'esprit, et son génie a dirigé de haut les luttes ardentes de la vie politique.

La poésie a reçu de Kant une impulsion immense; Schiller, Gœthe, Chamisso doivent à ses idées une part de leur grandeur. — La science classique de l'antiquité a puisé chez Kant sa méthode critique et son sentiment du beau, et par-dessus tout cette idée admirable de « l'idéalisme éthique », qui dirige et règle ses efforts. Humboldt, Hermann, Niebuhr ont été tous trois disciples de Kant, tous trois idéalistes convaincus. — La science du droit procède de sa philosophie morale : Savigny, Thibaut, Hugo s'inspirent sans cesse des idées kantiennes; Feuerbach lui emprunte son idée du droit pénal, de la rationnalité de la peine.

Enfin Kant a exercé une influence immense sur l'esprit national du peuple allemand. — Au lendemain des tentatives du « bandit de Corse », l'Allemagne doit son relèvement à la grande doctrine de Kant. La réforme de l'Etat est organisée par des disciples de Kant, de Schön et surtout le général de Boyen, qui réalise l'idéal de Platon, le philosophe à la tête du gouvernement. — Le général de Clausewitz, rempli de l'esprit de Kant, penseur superbe, « organise une armée idéaliste, qui fera la guerre pour les grandes idées. » Le doigt de Kant conduit toutes les guerres allemandes. — Enfin Kant a donné à la nation allemande le noble idéal de vérité et de justice qu'elle poursuit uniquement, « confiante dans les trois soutiens qui font sa force et sa puissance, le droit, la lumière et l'épée. »

Il serait difficile d'ajouter quelque chose à tout cela; il serait bien superflu d'y répondre. Un aussi étrange abus fait d'un grand nom n'est que pénible : il est triste de voir de pareilles choses se dire, s'imprimer et trouver des gens pour y applaudir.

L. H.

J. Frohschammer. — Ueber die Genesis der Menschheit und deren geistige Entwicklung in Religion, Sittlichkeit und Sprache (*De la genèse de l'humanité et de son développement spirituel en matière de religion, de moralité et de langage*). 1 vol. in-8°, xvi-525 p. Munich, Adolf Akermann. 1883.

Si M. de Hartmann tient pour l'Inconscient, M. Frohschammer croit devoir, pour sa part, élever des autels au dieu Fantaisie. Le présent volume est la seconde pierre apportée à cet édifice. En voyant se repeupler l'Olympe de la philosophie, qu'une école naïve s'était flattée d'avoir purgé pour l'éternité de toute espèce de propriétaire, nous devenons rêveur. Par déférence pour de si gros in-octavo, nous serions tenté de dire d'un ton diplomatique : Ce sont deux puissants dieux. Mais nous craindrions d'entendre sortir en même temps de deux poitrines indignées ce cri, vengeur à la fois de l'Inconscient et de la Fantaisie : « Lui seul est Dieu (Monsieur) et le (sien) n'est rien. » — Enregistrons donc purement et simplement le nouveau candidat à l'empire du monde. Que le dieu Inconscient consente à lui laisser décliner aujourd'hui ses titres!

Ainsi, M. Frohschammer avait établi dans un précédent ouvrage que la Fantaisie est le principe fondamental du processus du monde, et aujourd'hui il nous montre à l'œuvre cette entité métaphysique dans le développement historique de l'humanité, particulièrement dans le triple domaine de la religion, de la moralité et du langage.

Cependant, avant de dire quelques mots de ce volume. nous devons constater que, contrairement à la première apparence, l'auteur se défend d'identifier complètement la « Fantaisie conçue comme principe fondamental du développement du monde » avec l'idée même de Dieu. Tenant cette question pour métaphysique au sens étroit du mot, il se réserve d'en traiter ultérieurement; pour le moment, il traite du développement de la nature et de l'histoire au seul point de vue de l'immanence. Ainsi « la tâche qui incombe au présent ouvrage peut aboutir en dehors de cette recherche théologico-métaphysique, puisque son objet est seulement de ramener à un principe unique et fondamental les formations et les activités que montrent la nature et l'histoire. De même que la science physique peut poursuivre et achever sa tâche, consistant à expliquer les efforts et actions mécaniques de la nature la plus variée et la plus compliquée par un principe primordial mécanique, sans même poser la question du pourquoi et de l'essence métaphysique propre de ce principe... ; ainsi, l'on peut expliquer la formation organique, la vie psychique et l'activité de l'esprit par un principe fondamental, sans avoir préalablement résolu la question du pourquoi et de l'essence propre dudit principe. Au contraire, il est naturel de tirer d'abord au clair la manière dont se présentent et agissent les choses avant de rechercher le principe qui est à leur base. » Ces remarques sont très légitimes; cependant M. Frohschammer doit bien avouer — et il l'avoue, en

effet, quelques lignes plus loin — qu'on a le droit d'identifier sa « Fantaisie » avec le principe divin, considéré, sinon dans son absoluité ou sa transcendance, au moins dans « son apparition et son action au sein de la nature, dans sa révélation par l'histoire ». Il est donc avéré que Dieu, dans son rapport avec le monde ou en tant que principe du monde doit être dénommé « Fantaisie ».

La même avant-propos auquel nous venons d'emprunter ces remarques, manifeste — ç'a été au moins notre impression — quelque mauvaise humeur de l'accueil peu empressé fait aux propositions de l'auteur. Cette Fantaisie, « principe du monde », a étonné beaucoup de personnes et conquis peu d'adhésions; nous connaissons la fantaisie personnelle, a-t-on dit, mais qu'est-ce qu'une « fantaisie objective »? — Mais c'est précisément, répond l'auteur, parce que tout le monde sait parfaitement ce que c'est que la faculté psychique ainsi dénommée, parce que chacun reconnaît et constate ses effets, son importance, son action créatrice, qu'on est amené à l'idée d'une « fantaisie objective ». Si la fantaisie joue un rôle aussi grand en l'homme, c'est qu'elle était contenue dans le principe d'où découle le développement du monde et de l'homme. Depuis quand considèrerait-on comme irrégulier en matière philosophique de rechercher dans la cause les caractères de l'effet? La fantaisie « subjective » appelle, comme elle la légitime, la fantaisie « objective ».Une pareille théorie possède, à côté d'autres, le grand avantage d'être facilement intelligible; partant d'un fait connu, on avance vite et sûrement. Et M. Frohschammer de railler doucement ceux à qui manque une base aussi aisée à vérifier et à saisir : « Quand on part d'une idée générale, cette idée n'est pas quelque chose qui soit donné et connu immédiatement comme la faculté productrice de la Fantaisie, mais déjà un produit artificiel de l'esprit, qui ne saurait être compris immédiatement et qui, à lui seul déjà, provoque la discussion. » On n'est guère plus avancé quand on cherche à expliquer le monde par des atomes, par l'éther, par des monades, toutes choses qui non seulement échappent à une vérification immédiate, mais à toute espèce de vérification. Ainsi à la philosophie des entités hypothétiques, substitution d'un système dont le point de départ est susceptible d'expérimentation dans des conditions accessibles à tous.

L'ouvrage comprend cinq livres :

I. *Genèse de la race humaine par le processus de la nature et le facteur fondamental du développement humain.* — La « genèse de la race humaine » est le fruit de la fantaisie objective. En revanche, la fantaisie subjective, agissant librement, est la condition fondamentale de la vie intellectuelle, telle que la montre l'histoire de l'humanité.

II. *La fantaisie objective et subjective au début et dans le progrès du développement primitif de l'humanité.* — Ces deux premiers livres ne sont en réalité qu'une introduction destinée à poser de nouveau, sous une forme abrégée, les principes établis par l'auteur dans son précédent ouvrage.

III. *Origine, développement et essence de la religion.* — Ce livre est le plus considérable du présent ouvrage, dont il forme environ les trois cinquièmes ; l'auteur traite d'abord de l'origine de la religion en général ; puis, passant aux religions particulières, il part du fétichisme, et, continuant par la religion chinoise, il expose tour à tour le contenu essentiel des religions sémitiques, de la religion égyptienne, de la religion des Indo-Européens et de la religion chrétienne. Il termine par des considérations sur l'essence de la religion et le rôle qu'y joue la « fantaisie », autrement dit sur la religion de l'avenir.

Voici quelques lignes empruntées à cette conclusion : « La fantaisie aura à jouer un rôle considérable, disons le rôle principal, dans l'établissement et dans l'organisation de la religion de l'avenir comme c'est aussi généralement le cas dans la nature et dans l'histoire et comme, en fait, elle a joué, dès le principe, le rôle principal sur le terrain religieux. Mais, tandis que dans les religions antérieures elle opérait surtout d'une façon « fantastique », tantôt représentant ce qui n'est pas comme étant, tantôt personnifiant les causes et lois actives qui sont impersonnelles, elle doit aujourd'hui travailler à éclaircir les choses (verklärend zu wirken), en faisant de ce qui est en soi, de l'essence réelle des idées et de l'absolu lui-même un idéal pour la science et pour l'art et en élevant par là de plus en plus cet idéal à la fonction de force décisive dans l'histoire de l'humanité. »

L'ensemble du résumé donné par M. Frohschammer du développement religieux nous a semblé fait avec soin, sans dénoter une connaissance très approfondie. Nous ne discuterons pas sa conclusion, parce qu'il faudrait être sûr de l'avoir comprise. L'auteur se sépare nettement de M. de Hartmann en ce qu'il conserve le christianisme, au moins de nom. Quelle est exactement son attitude à l'égard du rationalisme? Il n'est pas aisé de le dire ; cependant, à travers la phraséologie passablement compliquée des lignes que nous venons de citer tout à l'heure, il me semble voir prédominer une tendance intellectualiste bien marquée. — Au demeurant, beaucoup moins d'originalité — et peut-être d'excentricité — dans ce gros volume que ne le ferait supposer la double thèse de la « fantaisie objective » et de la « fantaisie subjective » dont il est singulier que le titre ne souffle pas mot.

Les livres IV et V traitent de l'origine et du développement, l'un de la moralité, l'autre du langage.

M. VERNES.

REVUE DES PÉRIODIQUES

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie (1882, 1, 2, 3, 4).

Th. Achelis. *Philosophie de Lotze.* — Parti des sciences naturelles, Lotze introduit dans la philosophie la conception mécanique de la nature.

Les objets extérieurs se réduisent en définitive à deux éléments : mouvement et sensation; les choses sont pour la conscience ce que la conscience en fait. L'atome ne peut être conçu que comme un centre immatériel de forces : « la matière étendue n'est qu'un système d'êtres inétendus qui, par la contradiction des forces dont ils sont doués, s'assignent dans l'espace leurs places respectives. » On ne peut ramener la matière à l'esprit; il reste toujours un résidu de matérialité qu'il est impossible de réduire; la matière et l'esprit sont l'une et l'autre des rayons émanés du cosmos, des modifications de l'absolu qu'il est illégitime de ramener à une unité mystique.

L'être des choses n'est ni l'être pur des idéalistes ni l'être réel d'Herbart; il consiste dans l'échange d'actions et de réactions qui résultent de la nature propre des choses et de leurs relations entre elles. L'unité de l'être, qui anime tous les degrés du processus de la nature, s'explique par l'unité de l'absolu, qui est le principe du monde, qui n'est ni une réalité transcendante, ni une cause immanente, mais simplement le fondement sur lequel et au-dessus duquel s'élève la réalité. — Lotze n'explique point d'une façon satisfaisante l'origine des êtres émergeant du sein de l'absolu, et strictement il ne dépasse pas la théorie de l'harmonie préétablie. Sa conception de la substance est opposée à la théorie des idées et à toute hypostase; il admet toujours des êtres réels à la base des qualités. Ainsi de l'âme, qui est pour lui une réalité distincte, unique dans ses trois facultés, ses trois manifestations essentielles. — Sa philosophie pratique s'appuie tout entière sur le fond de la conscience humaine et son développement graduel.

Lotze ne voulait pas être appelé disciple d'Herbart; il a plus de rapports avec Leibnitz : « Sa philosophie est un monisme idéaliste reposant sur une base mécanique. »

B. Erdmann. *Etudes logiques.* — La logique a, depuis cent ans, fourni une carrière considérable. Tour à tour purement formelle chez Kant, formelle empirique chez Herbart, et puis métaphysique, grammaticale, théorique de la connaissance, enfin inductive et mathématique, elle est arrivée aujourd'hui, sur les questions de la notion, du jugement, du syllogisme, de l'induction, de la classification, à des résultats que l'auteur se propose de résumer.

Les principes d'identité, de contradiction, du troisième exclus et du *dictum de omni et nullo*, d'importance nulle pour Stuart Mill, sont essentiels pour Jevons; Sigwart et Lotze les considèrent comme des lois de la pensée. Le premier caractère des faits de conscience, c'est leur identité avec eux-mêmes (A = A), identité toute logique et nullement métaphysique, et pouvant se formuler ainsi : « Ce qui est, est ce qu'il est. » C'est la loi fondamentale qui s'impose à toute conscience, même la plus rudimentaire, antérieure à toute expérience. Mais seulement dans le sens d'une apriorité relative, c'est-à-dire dérivée de l'expérience et devenue par l'hérédité la possession des races postérieures, nécessaire d'une nécessité relative ou hypothétique et simplement en ce sens que son contraire n'est pas pensable, en un mot pure loi de la pensée, objet de la recherche psychologique. Elle ne devient logique que lorsqu'on l'étudie par rapport aux opérations sur les notions; elle elle peut alors se formuler ainsi : « Toute notion est identique avec elle-même. »

De là dérive immédiatement un autre principe : « Toute notion, en tant qu'identique avec elle-même, est différente de toute autre notion. » On a ainsi le principe de différenciation, lequel, avec des déterminations plus précises, devient le principe de contradiction. — Mais deux représentations différentes sont par là même comparables et ont une partie commune : AB = AC. Ainsi au principe de différenciation correspond un premier principe de comparaison des représentations.

Les trois principes examinés jusqu'ici formulent les opérations logiques les plus simples : position, distinction et comparaison (discussion de la théorie de Lotze). Toute autre relation est sans importance; le principe du tiers exclu n'a aucune portée. — L'auteur ne s'arrête pas au principe du *dictum de omni et nullo*.

Schmitz-Dumont. *Les catégories des notions et l'axiome des congruences* (suite). — D'après les définitions précédemment énoncées, la géométrie traite de notions idéales, c'est-à-dire auxquelles ne correspondent point des objets réels, et la raison en est que le but même de cette science est d'assigner une norme générale aux objets réels : ces normes sont nécessairement des déterminations idéales. — C'est de ce point qu'il faut critiquer l'axiome des congruences que l'on peut exprimer ainsi : des figures sont congruentes lorsqu'on peut les déplacer dans l'espace de manière à les faire coïncider. Congruent ne signifie donc pas strictement superposable, mais bien égal en grandeur et en figure, ou par toute autre détermination.

Ce procédé empirique et mécanique du transport, employé pour la démonstration de l'égalité, est illégitime, puisqu'il s'agit de notions idéales et nullement de corps réels. Nous ne pouvons entrer dans le détail de la discussion toute mathématique qui tend à prouver que la démonstration par le transport néglige la considération des directions, essentielle aussi en géométrie, et altère ainsi les figures. Nous laissons aussi entièrement de côté la discussion et la justification des formules qui fait l'objet du troisième article. — Le quatrième indique une extension possible de la logique mathématique et une application de ses formules aux sciences physiques, naturelles, éthiques et esthétiques. Il s'y déploie un trop grand luxe de fonctions, de potentiel, d'intégrales, pour que nous puissions y insister.

G. Heymans. *La méthode de l'éthique*. — Voici, d'après l'auteur, le résumé de ces trois articles : La morale réclame une méthode à la fois inductive et apriorique. La contradiction apparente de ces deux termes n'est nullement réelle (contre M. Guyau) ; il n'y a point opposition entre l'induction, qui appartient toute à la méthode, et l'apriorisme, qui est affaire de la théorie de la connaissance. Il est des sciences toutes *à priori*, d'autres tout empiriques ; il n'en est point qui soient purement inductives ou déductives : les mathématiques elles-mêmes et la logique renferment une part d'induction. — L'induction est un travail préliminaire conduisant à la loi générale et définitivement établie ; alors commence le rôle de la construction *à priori*. L'induction doit fournir à la morale une base inattaquable ; puis la valeur de ses déductions aura pour critérium l'évidence parfaite et la cohérence systématique des parties. Ce n'est qu'en débutant par rendre un compte exact et sévère de la vérité de ses principes, comme l'ont fait les mathématiques et la logique, qu'elle pourra marcher d'un pas sûr et ferme. Le défaut a été jusqu'ici de prendre tout pour base de ses inductions, hormis ce qu'elle eût dû mettre en lumière et considérer uniquement, l'estimation morale. Elle doit se borner maintenant à rechercher les lois naturelles du jugement moral ; la difficulté que présente un tel travail n'est nullement une impossibilité ; elle a sa raison dans ce fait que la morale est une science très concrète, et qu'elle doit tenir compte d'une infinité de circonstances réelles. Mais une science de la moralité n'est point impossible.

L. Carrau. *La morale utilitaire*. — L'auteur du compte rendu, M. de Gizycki, déplore en commençant le parti pris d'opposition apporté par un philosophe dans l'histoire d'une doctrine philosophique. — Il reproche à l'auteur d'avoir exagéré l'importance du rôle de Bacon dans le développement de la morale anglaise, et cela au détriment de Socrate et des Stoïciens, qui, par Cumberland, Shaftesbury et Hutcheson, ont exercé une influence autrement considérable. M. Carrau n'a pas assez senti la grandeur de Hobbes. Il exagère les mérites d'Helvétius, est trop bref

sur Hume, est muet sur Sidgwick. En somme, suivant M. de Gizycki, l'histoire de l'utilitarisme est encore à faire. — A la critique générale de la morale utilitaire, il reproche d'être un peu arriérée ; elle semble dater de Descartes : Guyau est plus moderne. — Enfin la morale intuitionniste que M. Carrau préconise, ne tient point, selon lui, devant la critique qu'en a faite Sidgwick. — Malgré tout, l'ouvrage est de grand mérite, bien écrit, et il faut en recommander également la lecture aux amis et aux adversaires de l'utilitarisme.

SCHUBERT. *De la notion de l'être, spécialement chez Beneke.* — L'auteur ne se soucie pas de porter l'une des étiquettes favorites des philosophes actuels : pour Kant ou contre Kant ; les noms lui sont odieux ; il faut laisser là les dogmatismes et chercher à nouveau. Beneke est un exemple des erreurs où mène une opinion préconcue.

La notion de l'être est la notion dogmatique par excellence ; l'interprétation qu'on en donne est la source de toutes les erreurs dogmatiques. — Tout est ; le non-être n'est que relatif. L'être n'est pas propriété d'une chose, mais bien la présupposition, la première condition de cette chose ; la question de la cause de l'être ne tient pas debout, car une cause de l'être serait différente de l'être, ne serait pas, ce qui est absurbe ; enfin il n'est point de différence, au point de vue de l'être, entre le monde des phénomènes et le monde de la réalité : ils sont tous deux, différemment.

Quels sont donc les sens du mot être? — L'auteur étudie et critique chez Beneke l'être subjectif (être dans l'âme) et l'être extérieur : l'être unique, l'être premier que Beneke trouve dans la perception interne, n'est ni réel ni possible. — Par suite, la tâche de toute théorie de la connaissance, c'est de déterminer et de fixer les variétés, les catégories de l'être, de critiquer les fausses conséquences que l'on peut tirer d'un fait de conscience. — Si l'on objecte que c'est là faire de la théorie de la connaissance une œuvre de pure imagination, il répond que c'est proprement imaginer que de fondre les variétés de l'être les unes dans les autres, que l'être en soi est une création de l'imagination, que la théorie réaliste n'est qu'un tissu de fantaisies.

KRIES. *Sur la mesure des grandeurs intensives et sur la loi dite psychophysique.* — Y a-t-il, comme on le veut depuis Weber et Fechner, un rapport fonctionnel entre l'excitation et la sensation? La sensation croît-elle proportionnellement au logarithme de l'excitation ou à l'excitation elle-même? — Par une série d'exemples bien choisis et clairement exposés, l'auteur montre que, dans les sciences naturelles, mesurer des grandeurs intensives, c'est comparer des grandeurs dans l'espace ou dans le temps. Un tel procédé n'est naturellement pas de mise en psychologie. Comme il est impossible de mesurer une intensité comparativement à une autre, il est impossible d'établir directement une échelle quelconque dans les intensités, et l'on doit chercher au dehors la commune mesure, le terme de comparaison que l'on veut em-

ployer. Le choix en est par conséquent arbitraire, et la question de savoir si les sensations croissent avec le logarithme de l'excitation ou proportionnellement à l'excitation même n'est plus qu'une discussion de mots.

Laas. *Droit de punir et responsabilité* (suite). — Dans quelle mesure est-on responsable des suites d'une action? — Si la responsabilité s'étendait sur la série entière, il faudrait absolument s'abstenir d'agir. En réalité, l'imprévoyance n'est punissable que dans une mesure; le droit pénal est à ce sujet moins sévère que la morale. Il en est de même en histoire et en politique, où les suites heureuses d'un acte coupable ne sont point au bénéfice de l'auteur. — Dans les actes de passion, la responsabilité est aggravée par les circonstances, et l'imputabilité est absolue si les conséquences de l'acte naissent d'une habitude (ivrognerie, jeu). — Dans le cas d'*ignoratio legis*, la culpabilité grandira avec la gravité des conséquences et l'importance de l'acte généralisé.

La non-imputabilité d'un acte est entière, si son auteur agit inconsciemment (imbécillité, hallucination). L'être qui n'agit pas avec plein discernement et entière raison ne peut être puni rigoureusement; la culpabilité croît avec la conscience de l'acte, de sa portée, de ses suites. — L'acte imposé, fait par contrainte, n'est pas imputable; il en est de même de l'acte réflexe, spasmodique, ou fait en état de maladie. — L'enfant, dont le caractère est encore en voie de formation, qui est dominé souvent par les impulsions violentes du moment, n'est pas responsable; ce n'est que plus tard, lorsque son esprit et son caractère sont formés, qu'il prend la responsabilité entière de ses actes, par une sorte d'engagement envers la société. — Sont encore irresponsables les vieillards en état de décrépitude avancée, les malades d'esprit, idiots, hallucinés, visionnaires, monomanes et les gens atteints de la folie morale lorsqu'ils ne sont pas simplement des criminels d'habitude. — Mais, dans tous les cas, reste toujours la question si l'auteur de l'acte n'y a pas été amené par des habitudes contractées dans la vie antérieure, ce qui entraînerait une responsabilité relative.

Participation de plusieurs à un acte coupable. — Les responsabilités se déplacent; la décision devient difficile, dans les cas journaliers aussi bien qu'en histoire.

L'excitation à un acte criminel peut se faire de diverses manières : par les promesses, les menaces, l'emploi de la force et de l'autorité, la fourberie. Les cas possibles forment une échelle où la responsabilité de l'agent provocateur grandit avec la part effective qu'il a prise à l'acte, l'influence qu'il a eue sur l'auteur du crime; d'ailleurs le sens moral fait de lui-même les distinctions principales. Si l'auteur de l'acte n'a point résisté aux tentations lorsqu'il le pouvait et le devait, il est sévèrement puni; en tout cas, le provocateur n'est jamais entièrement innocent, ni aux yeux de la justice ni devant la morale.

Il faut distinguer des cas divers dans la participation réelle à l'acte criminel. Au cas d'action collective, tous les complices sont également coupables; mais la responsabilité est plus grande lorsque plus grande est la capacité corporelle et intellectuelle; car il y a alors direction de l'acte.

Au-dessus de ces considérations de détail s'élève la question générale de laquelle elles dépendent : étant donné que l'homme est soumis aux lois biologiques et historiques, la responsabilité d'un criminel est-elle jamais entière? tout lui est-il imputable, et sa condition, son éducation, son état corporel et spirituel, la société qui l'entoure ne sont-ils pour rien dans son crime? faut-il se rendre aux arguments du scepticisme, qui voit dans tout acte la résultante nécessaire d'un enchaînement mécanique de représentations et d'idées, ayant en définitive leur source dans la constitution particulière au système nerveux de l'individu, dans les influences héréditaires auxquelles il est soumis. — Hors les cas de maladie, la volonté engagée porte la responsabilité de son acte, lorsque, développée normalement, elle veut contre la justice. Notre volonté est nôtre, notre acte est nôtre; nous choisissons notre caractère à tous les moments de notre vie; nous avons le pouvoir de le modifier si nous le voulons réellement : nous sommes ce que nous voulons être.

Wundt. *Discussions logiques.* — M. Wundt répond aux critiques élevées contre sa logique. — Il avait dit que la psychologie étudie le cours réel des pensées, la logique leur cours idéal, la marche qu'elles doivent suivre pour atteindre la vérité, et qu'enfin la théorie de la connaissance donne à la connaissance son critérium la conscience de ses limites et de ses conditions. — Il justifie cette idée contre Rehmke, qui réclame pour la logique une base théorique de la connaissance, et contre Lipps, qui veut faire de la logique une science psychologique. — Quant à la signification logique et psychologique des notions, il répond à Sigwart en attaquant sa position en logique : 1° il n'admet pas que les éléments du jugement soient des représentations au sens des psychologues; 2° il nie que l'objet de la logique soit l'étude des notions d'une application universelle.

Wernicke. *Aux mânes de Darwin.* — Ce sera l'éternelle gloire de Darwin d'avoir chassé la vieille philosophie de son dernier refuge l'idée de l'espèce. — Toute la philosophie moderne s'est consacrée à cette tâche de mettre le fait à la place du mot, de rejeter l'au-delà et de l'anéantir. Son premier devoir fut de proclamer la constance des lois de la nature; le second fut de mettre au jour et d'établir fortement l'idée de l'évolution. Lamarck, Gœthe, Oken, Geoffroy Saint-Hilaire, Lyell livrèrent de vigoureux assauts à la vieille idée de l'espèce fixe; Darwin lui porta les coups décisifs. Mis en éveil par les lois statistiques de Malthus, solidement appuyé sur une science immense, il conçut

l'idée systématique de la sélection, des variations se transmettant et s'accumulant pour donner naissance à des espèces nouvelles. Ainsi, en anéantissant l'idée des créations successives, son génie chassait de sa dernière position le réalisme scolastique; il rendait possible une alliance entre les sciences naturelles et la philosophie, et une unité suprême du savoir : il donnait une base nouvelle à la science de l'esprit, à la psychophysique. Ainsi il posait la première pierre du système du « criticisme génétique », qui consiste à ordonner sur une large base théorique les résultats des sciences particulières et à couronner l'édifice entier par la métaphysique.

G. Helm. *L'éther et les actions à distance.* — Il faut concevoir les actions comme transmises à distance par l'intermédiaire de l'éther. Les particules de l'éther ne sont susceptibles que de petites oscillations. — Les atomes ne sont que de petits espaces où l'éther se trouve dans des conditions particulières de mouvement. — La transmission se fait par l'échange des parties de l'éther; un corps en mouvement est composé à chaque moment d'autres parties pénétrant tour à tour dans le volume d'atome; ce qui se transmet d'un lieu à l'autre, c'est un état, ce n'est pas une matière. — C'est là une extension nécessaire de la théorie des ondulations.

F. Staudinger. *Détermination de la notion de l'expérience.* — La vieille querelle entre empiristes et noologistes en est toujours au même point qu'au temps de Platon et de Protagoras. L'état de la question est aujourd'hui le même qu'il y a cent ans; Kant ne lui a point donné de solution définitive.

Rien n'est plus certain, semble-t-il, que le moi et ses représentations, lesquelles sont représentations de quelque chose. Mais ce quelque chose, cette réalité extérieure, mais le moi lui-même, nous ne connaissons rien que dans les représentations que nous en avons; le monde serait donc notre représentation. — La vérité est-elle dans l'idéalisme, ou bien est-on réduit à admettre, avec les empiristes, la croyance à une réalité extérieure, pour échapper aux fantaisies d'un phénoménisme subjectif? — Dans ce premier article, l'auteur fait l'historique de la question et passe en revue les solutions données par Locke, Leibnitz, Berkeley, Hume et Kant.

CORRESPONDANCE

Note rectificative d'une assertion de Fechner.

M. Fechner vient de faire paraître un nouveau volume intitulé *Révision des points principaux de la psychophysique* (*Revision der Hauptpunkte der Psychophysik*, Leipzig, 1883). Comme dans l'ouvrage précédent (*In Sachen der Psychophysik*), dont il a été ici même rendu compte [1], il daigne s'y occuper longuement de moi, ce dont je le remercie. Il met quelque peu de passion dans sa polémique; c'est son droit, et je ne lui en veux pas. Il me donne des leçons; je les accepte de bonne grâce. Mais il m'accuse aussi de faire des citations fausses. Ceci m'a touché vivement, parce que, comme le donne à entendre mon illustre et vénéré adversaire, il y aurait eu de ma part légèreté, presque mauvaise foi. Ce n'est pas qu'il ne puisse m'arriver de commettre un contre-sens. L'allemand est pour moi une langue étrangère, et je ne me flatte pas de toujours le traduire sans faute. De plus, les ouvrages de Fechner ne sont pas faciles à lire. Les Allemands eux-mêmes doivent repasser deux ou trois fois telle de ses phrases avant d'être sûrs de la saisir et n'y réussissent pas toujours [2]. De quoi j'ai eu mainte fois des preuves. Mais la meilleure que je puisse en donner, c'est qu'il lui arrive de ne pas se comprendre lui-même, quand il se relit. Tel est le cas actuel. Je vais l'établir à l'évidence.

Donc, page 300 de son volume, il me consacre un chapitre spécial. Après quelques considérations préliminaires où il loue en moi le physicien et morigène le critique, il reprend une à une les critiques que je lui ai adressées et les réfute. Il débute par celle qu'il regarde avec raison comme fondamentale. Je lui reprochais de ne pas mesurer la sensation au moyen d'une sensation-unité, mais au moyen de l'excitation, et cela par l'intermédiaire d'une formule [3], et je renvoyais à un passage de son *In Sachen*, que je traduisais plus loin [4].

Fechner commence par dire que je l'ai mal compris et que la citation est fausse (*missverstandene und falsch citirte Stelle*), qu'il s'est

1. *Revue philosophique*, tome V, janvier et février 1878.
2. Voir *Ibid.*, p. 37.
3. *Ibid.*, p. 39.
4. *Ibid.*, p. 60.

exprimé catégoriquement en sens contraire dans le passage suivant de ses *Éléments de psychophysique*, II, p. 18 : « En fait, dans notre manière de mesurer la sensation, nous ne la déclarons pas un multiple de l'excitation, mais un multiple d'une grandeur de sensation de même nature prise pour unité; seulement le rapport de la sensation à son unité est déterminé par le rapport de l'excitation à son unité, en tant que les deux rapports sont une fonction l'un de l'autre, laquelle est de telle nature que, si l'un des rapports est donné, l'autre s'ensuit [1]. »

Si je n'ai pas exactement résumé le passage, je renonce dès aujourd'hui à comprendre non seulement l'allemand de Fechner, mais le français.

Admettons, cependant, que Fechner s'imagine avoir dit autre chose que ce que je lui fais dire, et continuons à lui laisser la parole :

« Et quel est maintenant le passage où, selon Delbœuf, j'aurais « très clairement » exprimé que je mesure la sensation par l'excitation? Ce serait, d'après Delbœuf, mot à mot (avec des guillemets), celui-ci : « S'il est — dit-il — impossible d'obtenir la mesure de la « sensation par la superposition antérieure de sensations, de la même « manière qu'on mesure extérieurement un morceau d'étoffe au moyen « du mètre, cependant on peut la faire reposer sur le rapport de dépen- « dance qui existe entre la force de l'excitation et celle de la sensation « provoquée par elle, et, de cette façon, mesurer la sensation intérieure « par un mètre extérieur [2]. » Ce passage doit être tiré d'un de mes livres, p. 1 [3]. Or je l'ai cherché vainement, non seulement page 1 de mes *Éléments* et de mon *In Sachen*, mais dans tous les endroits qui, d'après l'ensemble du texte, pouvaient le contenir. Tout au plus on lit dans mes *Éléments*, I, p. 56, un passage analogue, mais qui n'est ni traduit ni compris, etc. »

Fechner, après avoir reproduit ce dernier passage, conclut à mon adresse en ces termes : « Je ne puis m'expliquer une pareille méprise qu'en admettant que Delbœuf, au lieu de mes *Éléments*, a eu en main quelque extrait superficiel. »

Voilà donc qui est précis. Fechner a cherché, p. 1 de son *In Sachen*, et n'y a pas trouvé le passage en question. Or il se lit à la septième ligne de la première page, et le voici reproduit dans la langue originale :

1. « In der That erklären wir in unserem Masse der E. diese nicht als ein Wievielmal des Reizes, sondern als ein Wievielmal einer als Einheit untergelegten Empfindungsgrösse derselben Art, und nur die Beziehung der E. zu ihrer Einheit wird nach der Beziehung des Reizes zu seiner Einheit bestimmt, indem beide Beziehungen eine Function von einander sind, welche derartig ist, dass wenn die eine Beziehung gegeben ist, die andere daraus zu folgern ist. » (*Revision*, etc., p. 301.)

2. Voir *Revue philos.*, V, p. 60. Fechner reproduit le texte français.

3. Notez que j'annonce, *ibid.*, p. 35, note 2, que les indications des pages, sauf avis contraire, se rapportent au livre *In Sachen*, etc.

« Inzwischen habe ich in meinen Elementen der Psychophysik (I, 54 und Allgemeiner II, 191) zu zeigen gesucht, dass, « wenn schon es ummöglich ist, ein solches Mass (psychisches Mass der Empfindung) « durch innere Superposition von Empfindungen in ähnlicher Weise zu « gewinnen, als man äusserlich die Länge eines Stückes Zeug durch « die Elle misst, doch ein solches auf das Abhängigkeitsverhältniss « der Stärke der Empfindung von der Stärke des Reizes, der die « Empfindung auslöst, gegründet, und solchergestalt die innere Empfin- « dung durch eine äussere Elle gemessen werden kann. »

Maintenant est-ce moi qui ne comprends pas l'allemand, ou Fechner qui ne comprend pas le français, ou bien encore qui ne se comprend pas lui-même? Que le lecteur en juge, il a les pièces sous les yeux.

J. Delbœuf.

L' « École de philosophie » de Concord, près de Boston, nous envoie le programme de ses *Lectures* pour l'été de 1883. Cette session a dû s'ouvrir le 18 juillet par une leçon de M. W.-T. Harris. Parmi les *Lecturers* et les sujets de conférence, nous citerons : W.-T. Harris : Divers points de la philosophie de Hegel; W. James : 3 leçons sur la psychologie; Howison : Hume et Kant; Sanborn : Histoire de la philosophie en Amérique (4 leçons), etc. Le nombre total des conférences sera de 40.

En même temps, l'éditeur Moses King, à Cambridge (Massachusetts), publie un résumé de toutes les conférences et leçons faites à Concord pendant l'été de 1882, sous ce titre : *The Concord Lectures comprising outlines of all the Lectures at the Concord summer school of Philosophy*. Ce volume, édité par souscription, contiendra 200 pages.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

CHARAUX (C.-Ch.). *De la pensée.* 2 vol. 2e édit. In-18. Paris, Durand et Pedone-Lauriel.

CHARAUX (Cl.-Ch). *Petit manuel de morale.* In-18. Durand et Pedone-Lauriel.

MAUDSLEY. *La pathologie de l'esprit*, trad. de l'anglais par le Dr U. Germont. In-8°. Paris, Germer Baillière.

Dr E. MESNET. *Pathogénie des délires impulsifs.* In-8°, Paris, Masson.

A. OTT. *Critique de l'idéalisme et du criticisme.* In-8°. Paris, Fischbacher.

GARRIGOU-LAGRANGE. *Questions dynamiques : observations sur le mouvement et le choc des systèmes invariables.* In-8. Paris, Gauthier-Villars.

A. TSCHUML. *Étude sur les écoles secondaires et primaires.* In-8. Genève. Jullien.

T.-H. GREEN. *Prolegomena to Ethics*, edited by A.-C. BRADLEY. In-8°. Oxford, Clarendon Press.

J.-H. BRADLEY. *The Principles of Logic.* In-8°. London, Kegan Paul.

GALTON (F.). *Inquiries into human Faculty and its Developpement.* In-8. London, Macmillan.

MAUDSLEY (H.). *Body and Will.* In-8. London, Kegan Paul and Co.

J. DUBOC. *Die Psychologie der Liebe.* In-12 (2e édit.). Hambourg, Grüning.

A. WERNICKE. *Grundzüge der Elementar-Mechanik.* In-8°. Braunschweig, Schwetschke.

STEINTHAL. *Die sprachphilosophischen Werke Wilhelm's von Humboldt, herausgegeben und erklärt.* Erste Hälfte. In-4°. Berlin, Dümmler.

R. TIGERSTEDT et J. BERGQVIST. *Zur Kenntniss der Aperceptionsdauer zusammengesetzter Gesichtsvorstellungen.* In-8°. Stockholm.

CARL MENGER. *Untersuchungen ueber die Methode der Socialwissenschaften und der politischen Æconomie inbesondere.* In-8°. Leipzig, Duncker et Humblot.

L. GUMPLOWICZ. *Der Rassenkampf : sociologische Untersuchungen.* In-8. Innsbruck. Wagner.

H. LOTZE. *Grundzüge der Metaphysik : Dictate aus den Vorlesungen.* In-8. Leipzig, Hirzel.

BORGEAUD (Ch.). *J.-J. Rousseau's Religionsphilosophie (unter Benutzung bisher nicht veröffentlicher Quellen).* In-8. Genève, Georg.

BUCCOLA. *Le Legge del tempo nei fenomeni del pensiero : saggio di psicologia sperimentale.* In-8°. Milano, Dumolard (Bibliotheca scientifica internazionale).

L.-M. BILLIA. *Studi sul Rosmini e sul Rayneri con alcune osservazioni.* In-8. Cuneo, Isoardi.

MORSELLI et BUCCOLA. *Contributo clinico alla dottrina della piazza sistematizzatta primitiva.* In-8. Torino, Celanza.

E. FERRI. *Socialismo e criminalità : appunti.* In-8°. Torina, Bocca.

TARROZO (Domingos). *A poesia philosophica, com um programma sobre a renovoção scientifica das litteraturas.* In-12. Ponte do Lima.

Le propriétaire-gérant : GERMER BAILLIÈRE

COULOMMIERS. — Typ. PAUL BRODARD et Cie.

LA MÉDECINE GRECQUE

ET SES RAPPORTS A LA PHILOSOPHIE

La première origine de la médecine en Grèce est fort obscure et se perd dans les nuages de la mythologie. Ce qui paraît certain, c'est qu'elle a son berceau dans la religion, comme la philosophie, comme la civilisation même. Esculape en serait le père et le dieu tout à la fois. Podalire et Machaon l'auraient introduite, avec le culte d'Esculape, le premier dans le Péloponnèse, le second en Asie Mineure. Des Asclépions furent alors bâtis çà et là, en des endroits salubres, sur les hauteurs, parmi des bois sacrés; et, dans ces temples, les malades furent traités et quelquefois guéris par les prêtres, au moyen de remèdes plus ou moins efficaces, mêlés à des cérémonies superstitieuses [1]. C'est l'âge des temples; c'est l'enfance de la médecine grecque, d'abord exclusivement religieuse [2].

Mais un mouvement se fait bientôt dans les esprits. Du libre génie grec sort spontanément la philosophie, c'est-à-dire la curiosité universelle, qui s'applique à tout pour tout expliquer. Or la philosophie ne se livre pas seulement pour son propre compte à toutes sortes de recherches médicales, elle provoque, à côté d'elle, la naissance d'écoles médicales, qui s'inspirent d'elle, d'écoles libres comme elle. Telles sont les écoles de Crotone et d'Agrigente, et peut-être l'école de Cyrène, citée et vantée par Hérodote, mais dont le vrai caractère est mal connu [3]. — A peu près dans le même temps, les gymnases prennent de l'importance. Les directeurs de ces établissements, gymnasiarques et gymnastes, invités par leurs fonctions même à donner à leurs clients des soins hygiéniques, à remédier aux accidents, construisent peu à peu un système médical qui leur est propre et fondent une sorte de médecine populaire, qu'on peut

1. Voir Littré, *Œuv. compl. d'Hipp.*, t. I, p. 9, 10; Bouchut, *Hist. de la méd.*, t. I, p. 15-18.
2. Littré, *ibid*, p. 5, 6.
3. Houdart, *Hist. de la méd. grecq.*, l. III, p. 128-133.

appeler, qu'on appelle la médecine des gymnases [1]. — Or, de cette publicité et, si je puis le dire, de cette laïcité des écoles médicales issues de la gymnastique et de la philosophie, résulte cette chose grave. Soit entraînement, soit nécessité de lutter contre une rivalité menaçante, les Asclépions, jusque-là hermétiquement clos, s'ouvrent, et les Asclépiades, jusque-là sédentaires, en sortent, pour aller de ville en ville, de maison en maison, exercer la médecine au grand jour. Les voiles se déchirent, et l'ancienne médecine, celle de la tradition, se sécularise. De là trois grandes écoles médicales, trois écoles asclépiadéennes, celle de Rhodes, celle de Cnide, celle de Cos. C'est l'âge des écoles; c'est la jeunesse de la médecine grecque, maintenant émancipée [2].

Puis Alexandrie se fonde, aux confins de deux mondes et de deux civilisations; les Ptolémées y rassemblent des livres et des collections, y créent la bibliothèque et le musée, appellent les philosophes, les savants, qui accourent; un grand mouvement intellectuel naît, se développe, se propage. La médecine en reçoit une impulsion nouvelle. Le génie des anciennes écoles de Cnide et de Cos se rallume plus ardent en ce vaste et brûlant foyer, et leurs doctrines contraires s'accusent avec plus de netteté et de force, en s'opposant et se combattant. L'empirisme et le dogmatisme, armés de toutes pièces, se mesurent, s'enlacent, comme deux athlètes, tour à tour vaincus et vainqueurs. Un troisième lutteur paraît enfin dans l'arène, le méthodisme, issu du scepticisme de Pyrrhon et de l'atomisme d'Epicure. C'est l'âge des sectes; c'est la virilité de la médecine grecque, enfin scientifique.

Or, si vous mettez à part la médecine exclusivement religieuse du premier âge, et la médecine exclusivement pratique des gymnases, vous constaterez partout une alliance perpétuelle, intime, entre la médecine et la philosophie.

Peut-être y aurait-il lieu, même dans la médecine des gymnases, de chercher quelque idée philosophique ou du moins morale. C'est ce que donne à penser un passage remarquable [3] où Platon blâme Hérodicus d'avoir employé les exercices et le régime à prolonger la vie des valétudinaires. Cet art de faire vivre des gens qui n'en ont pas la force, de quelle utilité est-il à l'Etat? A ce point de vue tout républicain, qui est celui de l'antiquité, Hérodicus a-t-il songé à opposer le point de vue, qui sera le nôtre, de l'individu

1. Sprengel, *Hist. de la méd.*, t. I, p. 273-275.
2. Littré, *ibid.*, p. 6, 9.
3. Edition Charpentier, t. VII, p. 173 et suiv.

rendu sacré par sa qualité d'agent moral? Nul doute qu'il n'ait été conduit par le soin de sa santé chancelante à se préoccuper de celle de ses pareils; mais, une fois sur cette voie, il n'est pas impossible que lui ou quelqu'un des siens se soient élevés à une conception qu'il est si naturel d'y rencontrer.

Mais où il n'est pas douteux que la philosophie ait sa place au sein de la médecine, c'est dans les écoles médicales issues de la philosophie, notamment dans celle que Galien appelle *italique* [1] et qui comprend les écoles de Crotone et d'Agrigente.

L'école de Crotone, la plus célèbre de toutes du temps d'Hérodote, qui l'affirme et qui devait le savoir [2], ayant son siège au siège même du pythagorisme, fille du pythagorisme, ne pouvait pas ne pas être toute pénétrée de philosophie et de philosophie pythagoricienne. Le peu que l'on sait de Démocède ne nous apprend rien à cet égard; mais un renseignement sur Alcméon nous est une lueur dans ces obscurités. Alcméon définissait la santé « l'harmonie » et la maladie « la discordance ». Sprengel veut qu'il s'agisse de l'harmonie et de la discordance des fonctions [3]; mais j'en croirais plutôt, quoi qu'il dise, Stobée [4] et Plutarque [5], qui entendent l'harmonie et la discordance des qualités élémentaires : le sec et l'humide, le chaud et le froid, l'amer et le doux. Comme l'observe Littré [6], ces oppositions étaient connues dès ce temps-là. Quoi qu'il en soit, cette harmonie et cette discordance sont toutes pythagoriciennes et laissent deviner un philosophe de cette école dans le médecin Alcméon [7].

L'école d'Agrigente ne paraît pas moins imbue de philosophie. Epicharme, né à Cos, mais qui passa sa vie en Sicile, nous est donné comme un disciple de Pythagore, et l'on trouverait sans doute des traces de pythagorisme dans ses ouvrages de médecine, s'il en restait quelque chose [8]. Il est permis de croire que Pausanias, ami d'Empédocle, en partageait jusqu'à un certain point les idées philosophiques [9]. Quand à Acron, également contemporain d'Empédocle, mais son rival, quelques-uns en font un pythagoricien, tandis que

1. Littré, *ibid.*, p. 16.
2. Exilé dans la Grande Grèce, il composait son histoire à Thurium.
3. *Hist. de la méd.*, t. 1, p. 243.
4. *Disc.*, 99, p. 542.
5. *Phys. phil. decret.*, l. V, ch. 30.
6. *Ibid.*, p. 14.
7. Diog. Laerce (*Vie d'Alcméon*) fait d'Alcméon un disciple de Pythagore lui-même et dit que, suivant lui, toutes les choses humaines sont doubles, ce qui semble bien se rapporter à l'opposition des qualités élémentaires.
8. Diog. Laerc., VIII, *Epicharme;* Pline, *Hist. nat.*, l. XX, ch. 2. Non seulement ces ouvrages sont perdus, mais aucun auteur n'en cite de passages.
9. Houdart, *Hist de la méd. grec.*

Pline et même Galien le considèrent comme le premier ancêtre de la secte empirique. Peut-être a-t-il ressenti l'influence de l'école ionienne, plus particulièrement vouée à l'observation; peut-être, dans l'ardeur de la lutte, a-t-il opposé l'expérience aux visées spéculatives de son adversaire. Il serait alors le premier médecin qui se serait spécialement occupé de la logique de son art [1].

Avec les écoles asclépiadéennes, plus de lumière va se faire, grâce à de nombreux ouvrages subsistants. — Je pense à l'école de Cos, car nous savons peu de chose de l'école de Cnide, et rien de celle de Rhodes.

L'école de Rhodes paraît avoir brillé de bonne heure, mais d'un éclat peu durable. Dès l'époque d'Hippocrate et d'Euryphon, elle était en pleine décadence et ne comptait plus. Comment n'est-il rien resté de recherches de médecins qui furent célèbres, pas même les noms, et rien de livres, qui furent nombreux [2], pas même les titres? C'est le secret du temps. Tout ce qu'on peut conjecturer, en cette complète absence de renseignements, c'est que l'école de Rhodes, plus ancienne, a dû faire une moindre place à l'élément philosophique.

Le grand nom de l'école de Cnide est Euryphon, cité comme tel par Galien. Contemporain d'Hippocrate, il était son aîné. On nomme après lui Ctésias, plus jeune qu'Hippocrate, qu'il paraît avoir critiqué sur une pratique chirugicale; Eudore, astronome aussi bien que médecin; et Chrysippe (de Cnide), son disciple [3]. Tous ces médecins avaient sans doute écrit. On attribue à Euryphon les *sentences cnidiennes*, éditées deux fois, la seconde avec des changements notables [4]; quel qu'en soit l'auteur, cet ouvrage, cité et critiqué par Hippocrate [5], nous fournirait certainement de précieuses données. On attribue encore à Euryphon, ou tout au moins à son école, le traité *des affections internes*, le 2e livre du traité *Des maladies*, et peut-être le traité *Du régime des gens en santé*, égarés dans la *Collection hippocratique*. Dans ces divers ouvrages, et surtout dans les deux premiers, on voit à l'œuvre ce qui paraît avoir été la méthode propre des médecins de Cnide, savoir l'observation pure et simple, l'observation enfermée dans le détail des cas particuliers. On s'arrête, pour ainsi dire, à chaque symptôme, et on compte autant de maladies différentes que de symptômes différents. Le traité *Des affections inter-*

1. Diog. Laerc. VIII, *Empédocle;* Renouard, *Hist. de la méd.*, t. I, p. 129, 130.
2. Car Rhodez a eu sa bibliothèque, comme Cnide, comme Cos (Houd. ouvrage cité).
3. Houdart, *ibid.* Spengel, t. I, p. 276, 286, 365, 447.
4. Galien cité par Littré, t. I, p. 8.
5. Galien l'avait encore sous les yeux.

nes nomme et décrit quatre phthisies, quatre maladies des seins, quatre hydropisies, trois hypathies, cinq maladies de la rate, quatre ictères, six espèces de typhe (fièvre inflammatoire?), trois espèces de passion iliaque, quatre espèces de grossissement (du ventre), quatre espèces de sciatique, trois espèces de tétanos, etc. On trouve des énumérations analogues dans le traité *Des maladies;* le traité *Du régime des gens en santé* présente encore le même caractère. Le particulier, sans rien de général; l'observation, qui constate les faits sur les individus, sans le raisonnement qui, éliminant l'accidentel, détermine de véritables *espèces* morbides. C'est du reste le reproche qu'Hippocrate adresse à la médecine cnidienne, au commencement du traité *Du régime dans les maladies aiguës.* « Ceux qui ont recueilli les *sentences cnidiennes*, dit-il, ont bien décrit les symptômes dans chaque maladie particulière, et sa terminaison; mais le premier venu, sans être médecin, en ferait autant, en s'informant près des malades de ce qu'ils éprouvent. Il est des choses que le malade ne peut dire, que le médecin doit savoir, et sans lesquelles on ne connaît ni le mal ni le remède qui lui convient. » Voilà de visibles traces d'une lutte dont l'histoire a consacré le souvenir entre Cnide et Cos et dont la méthode à suivre dans la détermination des maladies et des remèdes aurait été le principal objet. De sorte qu'il y a lieu de penser que Euriphon et les Cnidiens ont eu leur logique médicale, ce qui est une manière d'avoir une philosophie.

La philosophie médicale, si l'on peut ainsi dire, gagne du terrain avec l'école de Cos, autrement dit avec Hippocrate, qui la représente glorieusement.

Cette école, qui est sans contredit la grande école médicale de l'antiquité, est encore enveloppée d'ombres que ni l'érudition ni la critique ne sont en mesure de dissiper. La famille hippocratique, qui en est le centre et la lumiere, est à peu près connue dans ses représentants et leur ordre chronologique. Un historien ancien, y mettant la dernière précision, et par cela même un peu suspect, nous donne la généalogie suivante : « Esculape, père de Podalire, père de Sostrate Ier, père de Dardanus, père de Chrysamis Ier, père de Thédore Ier, père de Sostrate II, père de Chrisamis II, père de Théodore II, père de Clomittadès, père de Sostrate III, père de Nebrus, père de Gnosidicus, père d'Hippocrate Ier, père d'Héraclide, père d'Hippocrate le Grand. » Nous avons d'autre part les noms des successeurs immédiats d'Hippocrate, savoir Polybe, son gendre, Thessalus et Dracon, ses deux fils. Mais dans l'école de Cos, comme dans les autres écoles asclépiadéennes, il y avait, outre les Asclépiades de naissance, les Asclépiades par initiation. Or, de ceux-là, on

ne cite qu'un seul, Apollonidès. Voilà une singulière lacune. Et puis, les noms propres ne sont pas tout, il y a les doctrines et les œuvres où elles sont consignées. Or il est absolument impossible de partager ce qui subsiste des théories et des écrits de la médecine de Cos entre les divers membres, soit de l'école, soit de la famille d'Hippocrate. C'est tout au plus si l'on peut attribuer à Polybe les deux traités *De la nature humaine* et *Du régime des gens en santé*. Il est arrivé ceci : Hippocrate a jeté un tel éclat que sa famille a fini par absorber l'école, et lui sa famille. Il est devenu à lui seul toute la médecine de Cos. On lui a tout rapporté. Les ouvrages de sa famille et de son école sont devenus ses propres ouvrages. Et c'est là la *Collection hippocratique*, du moins dans ce qu'elle a de vraiment hippocratique.

A cette distance où nous sommes, l'Hippocrate de la tradition n'est donc pas l'Hippocrate de la réalité. C'est moins un individu qu'une famille, moins une famille qu'une école. C'est un cycle. Et il ne faut pas oublier qu'en lisant Hippocrate, c'est l'école de Cos qu'on lit; qu'en analysant la philosophie d'Hippocrate, c'est la philosophie de l'école de Cos qu'on analyse.

Or, ainsi compris, Hippocrate allie dans une large mesure la philosophie à la médecine.

Non qu'il se livre, en dehors de la médecine, aux recherches propres aux philosophes. Ce grand médecin sait se montrer grand philosophe sans cesser d'être médecin exclusivement. Sa philosophie, c'est la philosophie de la médecine. Il ne traite pas de la logique en général, mais de la logique du médecin; ni de la morale en général, mais de la morale du médecin; ni de la physique en général, mais de la physique du médecin (c'est-à-dire de la physique circonscrite dans les limites de la nature humaine et des choses utiles ou nuisibles à la santé). Il a une logique médicale, une morale médicale, une physique médicale, constituant une philosophie médicale : rien de plus. Il ne sort pas de là. Mais sur ces objets particuliers, nettement définis, il a des vues admirables en des ouvrages profonds.

Dans le traité *De l'ancienne médecine*, il établit la réalité et l'antiquité de la médecine comme art; son origine, qu'il place dans l'observation des aliments et de leurs effets, soit sur les gens en santé, soit sur les malades; sa méthode, qui consiste toute dans l'expérience, laquelle constate les faits, et le raisonnement, lequel on tire les conséquences ; sa condition, qui est de s'abstenir des recherches générales sur la nature, à la manière d'Empédocle, et de se borner à l'étude des rapports des objets à la santé.

Dans la *Loi*, il traite de la dignité de l'art médical, compromis par

les mauvais médecins; des dispositions naturelles et des efforts sans lesquels on ne peut ni l'étudier avec fruit, ni le pratiquer avec succès.

Dans le traité *De l'art*, véritable apologie de la médecine, il entreprend de la défendre contre les attaques des sophistes, discutant une à une les objections qu'on lui oppose, prouvant son efficacité, aussi bien que sa réalité, et que ce qu'elle ne fait pas, elle ne peut pas le faire.

Dans les *Préceptes*, ou du moins la première partie, il montre la nécessité de l'expérience et du raisonnement, et qu'il n'y a de salut pour la médecine que dans leur alliance.

Or n'y a-t-il pas là tous les éléments d'une logique, la logique hippocratique de la médecine?

Dans le *Serment*, Hippocrate affirme magistralement les devoirs du médecin envers son maître, ses disciples, ses malades, et les place sous l'égide de la religion.

Dans le traité *De la bienséance*, il expose que la sagesse et la médecine sont essentiellement faites pour s'unir l'une à l'autre; que la médecine doit pratiquer toutes les vertus qu'enseigne la sagesse; que la sagesse doit ratifier tous les devoirs professionnels du médecin. Il énumère ces devoirs, sans craindre d'entrer dans les détails les plus techniques et les plus minutieux.

Dans le traité *Du médecin*, il reproduit les mêmes devoirs, en y ajoutant des règles de prudence médicale et chirurgicale.

Dans le traité *Des préceptes*, mais cette fois dans la seconde partie, sans négliger les prescriptions qui concernent les mœurs, les qualités extérieures, etc., il traite deux questions nouvelles et qui n'ont pas perdu leur à-propos, celle des honoraires et celle des consultations.

Or n'y a-t-il pas là tousles éléments d'une morale, la morale hippocratique de la médecine?

Dans le traité *Des airs*, il explique que l'air est partout et principe de tout; que sa puissance paraît plus visiblement encore dans les êtres animés; qu'il est proprement en ceux-ci, et singulièrement en l'homme, l'âme ou la vie, et que, à cause de cela, il est la première origine de la santé et de la maladie.

Dans le traité *De la maladie sacrée*, il fait voir que cette maladie, qui n'a rien de sacré, a son principe dans le cerveau, comme la plupart des maladies, le cerveau étant le lieu où réside l'âme, l'organe où l'air apporte la sensibilité avec la vie, l'intelligence avec la sensibilité. Il établit cette doctrine du siège de l'âme dans le cerveau directement, c'est-à-dire par l'observation des faits, et indirectement,

par la réfutation des doctrines qui la mettent dans le diaphragme ou dans le cœur.

Dans le traité *Du régime* (livre I), il expose que la constitution humaine résulte de deux principes contraires, mais également nécessaires, le feu et l'eau ; que du mélange et des proportions diverses de ces deux éléments naissent des différences, des *tempéraments*, comme on dit ; que la pensée, avec tout ce qui s'y rapporte, varie selon ces tempéraments : d'où l'on voit l'extrême importance du régime qui, modifiant la pensée avec le tempérament, modifie tout l'homme, et le fait meilleur en même temps que mieux portant.

Dans le traité *Des airs, des eaux et des lieux*, il note et décrit les influences, bonnes ou mauvaises, des vents, de la configuration du sol, de la qualité des eaux, des climats, des contrées orientales et occidentales, sur le corps et sur l'âme, sur la santé et les mœurs, sur la vie publique et privée.

Dans le traité *Des lieux dans l'homme*, s'il ne nomme pas les autres facultés de l'âme et de l'intelligence, il commence du moins par une description physiologique des sens de l'ouïe, de l'odorat et de la vue, qui n'est pas absolument sans intérêt.

Enfin, dans le traité *Des songes*, il analyse l'état de l'âme sous l'influence du sommeil et comment l'intelligence, momentanément affranchie des organes, s'exerce dans sa force et sa plénitude, ce qui fait des rêves de véritables indications pathologiques et thérapeutiques.

Or n'y a-t-il pas là tous les éléments d'une physique, la physique hippocratique de la médecine ?

Conclusion : Hippocrate n'a pas seulement donné à la médecine sa philosophie, mais une philosophie complète, pouvue de tous ses organes.

Aux écoles asclépiadéennes à leur déclin succèdent dans la faveur publique et la renommée les sectes alexandrines.

Et d'abord le dogmatisme. Cette secte, qui prétend remonter jusqu'à Hippocrate par Praxagoras et Diogène de Caryste, commence véritablement avec Hérophile de Chalcédoine et Erasistrate de Céos, venus de Grèce en Egypte, sous le règne de Ptolémée Soter. Ces deux médecins remarquables semblent avoir fait école dans l'école, et les historiens, par exemple Sprengel, rangent les dogmatiques en Hérophiliens et Erasistratéens [1]. Les différences qui séparent les uns

1. Voici les listes de Sprengel. Hérophiliens : Démétrius d'Apamée, Mantias, Bacchius de Tanagre, Zénon de Laodicée, Apollonius de Libicum, Callimaque, Andréas de Caryste, etc. Erasistratéens : Strabon de Baryste, Straton de Lampsaque, Apollonius de Memphis, Icésius, etc.

des autres sont difficilement appréciables aujourd'hui, et nous nous bornerons à dire que les noms les plus célèbres du dogmatisme, après Hérophile et Erasistrate, sont ceux de Démétrius d'Apamée, Mantias, Andreas de Caryste, Icésius, etc.

Or tous ces dogmatiques sont également philosophes par un même endroit, la préoccupation de la méthode applicable à la médecine; et c'est de celle qu'ils adoptent qu'ils tirent leur nom. Ce sont des logiciens, à la manière d'Hippocrate, des logiciens de l'art médical spécialement. On peut même affirmer qu'ils approfondirent cette question, soit à cause de son intérêt, soit par la nécessité de se défendre contres leurs adversaires, les empiriques et les méthodiques. On voit dans les traités de Galien relatifs à la méthode médicale, et notamment les traités *Des sectes aux étudiants* et *De la meilleure secte à Thrasybule*, avec quel soin ils avaient déterminé, avec quelle rigueur ils avaient défini les divers procédés de la méthode dogmatique, et sans proscrire ni l'*observation*, ni l'*histoire*, ni le *passage du semblable au semblable*, avaient mis en lumière le rôle et la nécessité du *raisonnement*, qui, appuyé sur la connaissance de la nature humaine, de la nature en général et de leurs rapports, cherche dans la cause du mal l'indication du remède. Sans doute cette méthode ne s'était pas constituée tout d'un coup et dès le premier jour. Elle fut l'œuvre progressive du temps et des médecins qui se succédèrent, unis dans la même inspiration hippocratique. Il ne serait certes pas sans intérêt de suivre ce développement, et de faire à chacun sa part dans ce commun travail. Malheureusement, les renseignements font défaut. Galien et Celse, qui nous parlent assez longuement des méthodes médicales et des sectes, citent en bloc les dogmatiques, les empiriques, les méthodiques, et ce n'est que rarement et par exception qu'on rencontre dans leurs expositions les plus développées un nom propre. Hérophile n'est jamais nommé par Galien [1], et Erasistrate une seule fois. Il paraît qu'Erasistrate faisait une demi-concession aux empiriques. Il admettait que l'expérience [2] permet de découvrir des remèdes simples contre des maladies simples, mais non des remèdes compliqués contre des maladies compliquées, de sorte qu'il ne faut ni lui accorder ni lui refuser toute espèce d'utilité [3]. Quoi qu'il en soit, il reste avéré que les médecins de la secte dogmatique attachèrent tous une extrême importance à la logique dans la sphère médicale et travaillèrent tous, chacun à son rang et à sa date, à la constitution de la méthode qui leur semblait être la vraie.

1. Dans les traités de logique médicale, bien entendu.
2. Comprenez l'expérience réduite à elle-même.
3. *Des sect. aux étud.*, ch. 5.

On ne peut guère douter non plus qu'ils aient tourné leur attention du côté des devoirs particuliers du médecin, continuant ainsi de marcher sur les traces d'Hippocrate et des hippocratistes. Une fois entrée dans cette voie, la médecine n'en pouvait guère sortir, et de fait elle y est toujours restée [1]. Une indication de Galien [2] recueillie par Sprengel [3] nous apprend qu'un de ces médecins, Mantias, avait écrit un traité *Des devoirs du médecin*, et rien ne prouve qu'il ait été le seul.

Dans le champ de la physique, et je dirais volontiers dans le champs médical de la physique, il ne se peut pas que les dogmatiques n'aient pas rencontré et plus ou moins discuté plusieurs question philosophiques. Ils avaient fondé l'anatomie, l'anatomie directe qui observe l'homme sur l'homme, par la dissection de cadavres humains [4]. Ils avaient étudié spécialement le système nerveux et y avaient fait de précieuses découvertes. Cela les menait tout droit à la philosophie ou, comme nous disons aujourd'hui, à la psychologie; car entre le système nerveux et l'âme les rapports sont trop étroits, ou même trop intimes, pour qu'on puisse s'occuper beaucoup du premier, sans s'occuper en quelque mesure de la seconde. Et en effet les rares documents que nous pouvons consulter nous montrent tous ces médecins soucieux de déterminer le siège de l'âme, l'agent de la sensibilité et du mouvement. Hérophile ouvre la marche, ici comme ailleurs. Il avait reconnu le rôle psychique du sytème nerveux, et constaté que c'est par lui que nous imprimons le mouvement et recevons la sensation [5]. Il avait même suivi la sensation de nerf en nerf jusque dans le cerveau, et plus précisément jusqu'à la partie postérieure de la voûte à trois piliers, où la sensibilité aurait son siège et son foyer [6]. — Erasistrate avait pris le même chemin. Il avait aussi rapporté la sensibilité et le mouvement aux nerfs, comme à leurs instruments, au cerveau, comme à leur centre. Il s'était même d'abord trompé, puis corrigé, sur ce point particulier. Il avait cru, étant jeune, que les membranes qui enveloppent les nerfs et le cerveau en sont la partie essentielle; mais, devenu vieux, et plus libre de disséquer et d'observer, il avait rendu à la substance intérieure du nerf et du cerveau sa juste importance, et reconnu que c'est par elle qu'ont lieu les actions psychiques [7]. Est-ce lui qui avait

1. On écrit encore aujourd'hui des traités de morale médicale.
2. *Commentaire de l'off. du médecin.*
3. *Hist. de la méd.*, t. I, p. 453.
4. Celse, *De re medica*, sub initio.
5. Rufus, *De apellat. part.*, c. h. l. II.
6. Galien, *De l'usage des parties*, l. VIII.
7. Id., *Du dogm. d'Hipp. et de Plat.*, l. VII, ch. 3.

d'abord fait résider l'âme dans les méninges [1], ce qui semble assez conforme à sa première opinion; et l'a-t-il ensuite fait résider dans le cerveau même, ce qui semble conforme à la seconde? Cette dernière supposition ne paraîtra pas douteuse, si l'on songe à cette vue d'Erasistrate, rapportée par Galien : il avait semblé à ce grand anatomiste-psychologue qu'il existe un rapport naturel entre les circonvolutions cérébrales et l'intelligence [2], et que, si l'intelligence humaine a des facultés plus hautes, c'est que le cerveau humain a un développement plus grand [3]. — S'il fallait en croire Tertullien [4], Andréas de Caryste, dogmatique comme les précédents, et sans doute anatomiste comme eux, se serait refusé à localiser l'âme, par cette raison, qui n'en semble pas une, qu'elle se confond avec les sens.

Mais ces questions du siège de l'âme et des organes propres de la sensibilité et de motilité, que les dogmatiques, en leur qualité d'anatomistes, devaient nécessairement toucher, ne sont pas les seules dont ils se soient inquiétés. On peut affirmer que les recherches médicales, toujours voisines des recherches psychologiques, en ont mis d'autres sur leur chemin, et qu'ils y ont au moins jeté un regard. C'est ainsi qu'Erasistrate, étudiant dans son traité *De la paralysie* l'influence de l'habitude dans l'état de santé et de maladie, notait avec un soin égal les habitudes de l'esprit et les habitudes du corps, par un heureux et fécond mélange de la psychologie et de la physiologie. Cela se voit clairement, et avec intérêt, dans un long passage conservé par Galien [5].

Enfin il n'est pas jusqu'aux questions les plus générales et les plus hautes de la physique philosophique auxquelles les dogmatiques ne se soient intéessés. Erasistrate, qui paraît être le plus philosophe des médecins de cette secte et de cet âge, avait une forte teinture péripatéticinne, comme l'atteste Galien [6], qui lui reproche, peut-être à tort, d'avoir mal compris Aristote. Sur les traces du maître, dans un livre que Galien cite plusieurs fois [7] sans nous en révéler le véritable objet, *De l'universalité des choses*, il semble bien qu'il ait embrassé la nature en général avec la nature humaine, et qu'il ait étudié les êtres, et singulièrement l'homme, du point de vue

1. Galien, *De l'us. des part.*, l. I, ch. 8.
2. On ne s'attendait pas à trouver si loin dans l'histoire le premier antécédent de la phrénologie.
3. Gal., *Des dogm. d'Hipp. et de Plat.*, l. VIII, ch. 3; *De l'us. des part.*, l. VIII, ch. 13.
4. *De anima*, ch. 5.
5. *Des habitudes*, ch. I, *sub fine*.
6. *Des fac. naturelles*, l. II, ch. 4.
7. *Ibid.*, ch. 3, 4; *De l'us. des part.*, l. IV, V, VII.

de la finalité. Nous voyons partout, dans le traité *Des facultés naturelles* [1], dans le traité *De l'usage des parties* [2], que Erasistrate affirmait que la nature a toujours un but et ne fait rien en vain; qu'il célébrait l'art, l'industrie de la nature allant toujours par les meilleurs moyens aux meilleures fins. Galien, il est vrai, l'accuse d'avoir souvent manqué de fidélité à ses principes dans l'explication particulière de tel ou tel organe du corps humain; mais, en supposant le grief fondé, il reste toujours que Erasistrate avait tenté d'expliquer la nature humaine au moins du point de vue téléologique.

L'empirisme est aussi ancien que la médecine, dont il est nécessairement le premier début et naturellement la première forme : comme secte, il ne remonte pas au delà de Philinus de Cos, disciple d'Hérophile, dont il se sépare par une raison inconnue, pour marcher dans une voie différente [3]. Sérapion d'Alexandrie, que Celse regarde comme le chef des empiriques, paraît avoir été le plus remarquable d'entre eux. Il faut encore citer les deux Apollonius, père et fils, d'Antioche, Ménodote, Héraclide et Theutas [4]. On peut ajouter Glaucias, nommé avec honneur par Celse.

Or ces médecins-là sont encore philosophes en quelque mesure, quoique malgré eux, à leur corps défendant. En leur qualité d'empiriques, ils n'ont aucun goût pour les choses cachées, qui sont celles précisément auxquelles la philosophie s'intéresse; ils ne se livrent donc sciemment à aucune recherche philosophique. Ils n'aiment pas l'anatomie, qui leur paraît inutile, sinon dangereuse; ils ne sont donc conduits à s'enquérir ni du siège de l'âme, ni des instruments de ses facultés. Mais cette même qualité d'empiriques les condamne à discuter les questions de méthode, et les voilà bon gré mal gré logiciens, donc philosophes.

Dégoûtés de la méthode dogmatique, peut-être par l'abus qui s'en faisait autour d'eux, peut-être par l'influence du pyrrhonisme, comme le veulent nos modernes historiens de la médecine [5]; résolus à se passer du raisonnement, qui scrute les causes, et à s'en tenir à l'expérience, qui constate les faits, les empiriques, pour satisfaire aux nécessités de leur art, comme pour répondre aux attaques de la

1. L. II, ch. 3, 4, 6.
2. L. IV, ch. 15; l. V, ch. 6; l. VII, ch. 8.
3. Les empiriques avaient la prétention peu fondée de procéder de l'Agrigentin Acron.
4. Galien, *Du médec.*, ch. 3; *De l'empirisme*, ch. 13. Héraclide est perpétuellement cité par Cœlius Aurelianus, *De morb. acut.*, l. I, 17; II, 9, 24, 29, 38; III, 8, 17.
5. Sprengel, t. I, p. 470; Bouchut, *Hist. de la méd.*, t. I, p. 426, 427.

secte rivale, durent faire une étude approfondie du procédé expérimental appliqué à la médecine. Il ne paraît pas qu'ils y aient manqué. Ces ennemis superbes de l'anatomie ont fait celle de l'observation, si je puis aussi dire, et distingué avec un art merveilleux ses divers organes. Par une analyse pénétrante, ils ont discerné dans l'expérience en général l'observation proprement dite, l'histoire, qui est l'observation dans le passé, et le passage du semblable au semblable, qui est l'observation concevant l'inconnu à l'image du connu. C'est là le fameux trépied empirique. Et ils ne s'en sont pas tenus à ces généralités. Dans chacun de ces genres ils ont compté et décrit des espèces. L'observation proprement dite comprend, selon eux, l'observation *fortuite* et l'observation *cherchée* : la première qui a une double source, savoir le *hasard*, comme lorsqu'une chute nous ouvre un abcès et nous en débarrasse, et la *nature*, comme lorsqu'un saignement de nez nous délivre de la fièvre; la seconde qui consiste tantôt dans un *essai* qui réussit et tantôt dans l'*imitation* d'un procédé déjà heureusement employée. — L'histoire est de deux sortes, avec ou sans contrôle, et n'a de valeur que dans le second cas. Le contrôle s'opère par trois moyens : les mœurs de l'écrivain, qui déposent pour ou contre son intelligence et sa bonne foi; l'analogie des faits racontés avec ceux que nous avons nous-même observés; la concordance entre les témoignages. Mais la concordance est très différente selon qu'elle se rapporte à des choses cachées et de raisonnement ou à des choses évidentes et d'expérience. Cette dernière mérite seule considération [1]. — Le passage du semblable au semblable est également de deux sortes : s'il se fonde sur une prétendue connaissance des causes des maladies et des propriétés des médicaments, toutes choses qui se dérobent, c'est l'*analogisme;* s'il n'a égard qu'aux ressemblances sensibles, aux phénomènes qui sautent aux yeux, c'est l'*épilogisme*, qu'on pourrait définir un raisonnement évident, parce toutes les données en sont évidentes, mais qui, n'engendrant qu'une vraisemblance provisoire, pourrait bien, tout en étant indispensable dans la pratique, ne pas faire partie de la science [2].

Harcelé par le dogmatisme, et le harcelant à son tour, l'empirisme était amené à bien d'autres distinctions. Il distinguait deux espèces de définitions, la définition dogmatique, laquelle détermine la nature de la maladie; la définition empirique, laquelle décrit ses principaux phénomènes et pour ainsi dire son aspect extérieur [3]; il appelait

1. Galien, *De l'empir.*, ch. 10, 12.
2. Id., *Des sect. aux étud.*, ch. 5.
3. Au lieu de définir la fièvre, avec Erasistrate, une affection provenant du

cette dernière, pour la mieux caractériser, une *hypotypose* [1]. — Il distinguait deux espèces de *concours des symptômes*, le concours dogmatique, lequel comprend une série de symptômes considérés comme essentiels, c'est-à-dire comme se rapportant à la nature du mal et la déclarant ; le concours empirique, lequel comprend une série de symptômes concomitants, c'est-à-dire qui paraissent ensemble, croissent ensemble, décroissent ensemble, disparaissent ensemble. Ce concours-là est la propre définition de la maladie ; un concours qui n'est pas constant est sans valeur pathologique. Dans le concours tel qu'il l'entend, l'empirisme distinguait encore le propre et le commun. Le propre, qui est plus compliqué, est celui qui ne représente qu'une seule maladie ; le commun, qui l'est moins, en représente plusieurs [2]. — Il distinguait de même différentes espèces de prévision, différentes espèces de traitement, etc. [3].

Tout ce travail logique ne s'était pas fait, bien entendu, en une heure et par les méditations d'un seul. Il s'était opéré petit à petit, par une action et réaction entre les partis adverses, et par les efforts successifs de leurs représentants. Sans la nécessité de faire face aux attaques du dogmatisme préconisant le raisonnement, et défiant ses rivaux de s'en passer, ceux-ci n'eussent sans doute pas songé à étudier l'expérience de si près et à en analyser toutes les diversités pour en montrer toutes les ressources. Sans la nécessité d'opposer à la rigueur systématique du dogmatisme une pareille rigueur, les empiriques n'eussent sans doute pas songé à distinguer l'hypotypose de la définition proprement dite, et le concours des symptômes concomitants du concours des symptômes essentiels. Mais là-dessus nous sommes réduits aux conjectures. Il est également impossible de déterminer la part de chaque ouvrier dans l'œuvre totale. Le dernier chapitre du traité *De l'empirisme* donne au lecteur une fausse joie. Galien annonce d'abord qu'il dira en quoi diffèrent les empiriques Sérapion, Ménodote, Héraclide et Teutas ; mais il nous entretient seulement ensuite de leur jactance, de leur orgueil effréné, de leurs violences et de leurs injures à l'égard des dogmatiques, sans excepter Hippocrate. Il faut recueillir ailleurs quelques indications douteuses

passage du sang des veines dans les artères, ils disaient : La fièvre est une affection qui se manifeste par l'accélération du pouls, l'augmentation de la chaleur, accompagnée de soif.

1. Gal., *De l'empir.*, p. 7.

2. La fièvre, la difficulté de respirer, la toux, des crachats colorés : voilà un concours commun qui convient à la fois à la pleurésie et à la péripneumonie ; ajoutez une douleur de côté aiguë, un pouls dur avec tension : voilà un concours propre qui ne convient qu'à la pleurésie.

3. Gal., *ibid.*, ch. 5.

et de peu d'intérêt. Il est à remarquer que, parmi les auteurs, les uns (c'est le plus grand nombre) attribuent la fondation de la secte empirique à Philenus [1], les autres à Sérapion [2] : on peut induire de là que le premier a seulement émis l'idée générale du système, qui est de s'en rapporter à l'expérience seule, et que le second a commencé à la développer [3], en analysant l'expérience et en distinguant ses espèces. La division en observation, histoire et passage du semblable au semblable paraît en effet remonter jusqu'à lui [4]. Ménodote est l'inventeur du mot épilogisme, en opposition au mot analogisme [5]. Il est probable que, avertis par l'empirisme, les dogmatiques, tout en maintenant la nécessité du raisonnement, admettaient l'utilité du passage du semblable au semblable dans certains cas et l'expliquaient à leur façon ; Ménodote l'aurait alors expliqué à la sienne, dans le sens empirique, et aurait consacré cette interprétation par un mot nouveau, pour la mieux distinguer de l'interprétation adverse. Il aurait de plus considéré le passage du semblable au semblable comme un procédé indispensable dans la pratique, mais nullement scientifique. Teutas, partageant la même opinion, se fut également refusé, dans son livre *Des parties*, à admettre le passage du semblable au semblable parmi les parties de la philosophie [6]. Il semble, avec Héraclide, et peut-être sur ses traces, avoir fait justement remarquer que, si les empiriques n'emploient pas le raisonnement, comme les dogmatiques, pour découvrir les causes des maladies, ils en usent, comme le commun de hommes, pour distinguer le général du particulier, le vrai du faux et le clair de l'obscur [7]. — Une dernière indication : si j'entends bien un passage de Galien [8], le mot trépied appliqué aux trois opérations de la méthode empirique serait de Glaucias.

Le méthodisme, le dernier venu dans la famille des sectes alexandrines, a une autre patrie, comme il a un autre caractère. Plus étroitement lié à la philosophie, ou du moins à une certaine philosophie, c'est à Rome qu'il prend naissance et se développe avec un succès aussi rapide qu'éclatant. Il est représenté tour à tour par Asclépiade, Thémison, Celse, Thessalus, Soranus, Cœlius Aurelianus. L'auteur de l'*Introduction ou du Médecin* cite encore parmi les méthodiques

1. *Introd. attribuée à Galien, ou du Médecin*, ch. 4.
2. Celse, *De re medica*, præfatio.
3. Sprengel, *Hist. de la méd.*, t. I, p. 483.
4. Gal. *De l'empir.*, ch. 3 et 13.
5. *Ibid.*, ch. 13.
6. *Ibid.*, ch. 2, 3, 4.
7. *Ibid.*, ch. 2, 3, 4, 13.
8. *Ibid.*, ch. 2, 3, 4.

Mnaséas, Denys, Proclus, Antipater [1]. Mais les premiers noms, plus célèbres, expriment cette doctrine médicale dans tout ce qu'elle a d'essentiel et de notable.

Il faut encore distinguer entre ces noms. Asclépiade, Thémison et Thessalus sont évidemment les trois grandes personnalités méthodiques. Ils sont cités comme tels par tous les anciens, singulièrement Galien et Cœlius Aurelianus. Celui-ci met toujours en première ligne Asclépiade et Thémison [2] ; il cite moins souvent Thessalus, mais encore avec honneur [3]. Celse, qui n'était peut-être pas même médecin, n'a fait que rédiger excellemment la doctrine de ses maîtres ; on ne saurait rien de Soranus sans Cœlius Aurelianus ; et, si celui-ci n'est pas un simple traducteur, il est difficile toutefois de voir autre chose qu'un commentaire ou une compilation dans le traité *Des maladies aiguës et chroniques* [4].

Or Asclépiade, Thémison et Thessalus paraissent avoir chacun leur rôle spécial. Asclépiade est le physicien de la doctrine, et, quoiqu'il tire de son système de la nature en général et de la nature humaine en particulier une méthode médicale conséquente et des applications médicales rigoureuses, il laisse sur ces deux points beaucoup à faire à ses successeurs : ce qui nous explique comment Galien attribue la fondation de la secte à Thémison, et fait figurer Asclépiade parmi les dogmatiques, à la suite d'Erasistrate [5]. Thémison est le logicien par excellence du méthodisme, et comme le méthodisme, ainsi que l'indique le terme même, est tout dans la méthode, on conçoit qu'il ait pu en être considéré comme l'auteur. Thessalus, esprit inférieur, bien que trop maltraité par Galien, est encore un logicien à sa façon. Il simplifie la méthode déjà si simple de Thémison, sans y apporter de modifications essentielles.

On voit que ces médecins sont en même temps philosophes dans une large mesure, on pourrait dire sont premièrement philosophes, puisque leur thérapeutique est toute dans leur logique, et celle-ci toute dans leur physique. Ainsi que l'a remarqué l'auteur d'une thèse sur Asclépiade [6], les méthodiques ne s'inspirent pas seulement de

1. Gal., *De l'empir.*, ch. 4.
2. *De morbis acutis et chronicis*, I, 14, 15, 16 ; II, 9, 12, 23, 38, etc.
3. *Ibid.*, II, 33, 37 ; III, 17, etc.
4. De cette phrase de Cœlius : « *Soranus autem, cujus verissimas apprehensiones latius sermone describere laboramus* (II, 27), » on a conclu qu'il n'avait fait que traduire Soranus. C'est exagérer le sens de *describere*. On voit par mille passages que Cœlius reproduit la pensée de Soranus, mais librement. Quand il cite simplement, il l'indique (II, 19, 22, 26, 29, 31, 33, 34, 37, etc.).
5. *Introd. ou du Méd.*, ch. 4 ; *Des fac. nat.*, I, 17 ; *De l'us. des part.*, pass.
6. Raynaud, *De Asclepiado Bythino, medico et philosopho*, ch. 1.

l'esprit philosophique, ou ne traitent pas par occasion seulement telle ou telle question philosophique, comme l'avaient fait leurs prédécesseurs, Hippocrate en tête ; ils mettent le point de départ et le fondement de leur doctrine médicale dans une doctrine philosophique, ils déduisent la médecine de la philosophie.

Comme il a été dit, c'est Asclépiade qui jette les bases philosophiques du méthodisme. Contemporain et peut-être ami de Lucrèce, venu à Rome en pleine faveur de l'épicuréisme, tous les témoignages nous montrent en lui un disciple d'Epicure. Même conception du monde, même conception de l'homme, corps et âme. Il explique toutes choses par les atomes éternels, leurs rencontres, leurs combinaisons, sans but, sous la seule loi du hasard, qui n'en est pas une. Il explique le corps humain de la même manière : ce sont des atomes aussi, qui se sont rencontrés aussi, se sont combinés aussi, et ont formé cet agrégat particulier, ce composé déterminé qui doit sa constitution et ses propriétés à la forme et aux rapports des éléments composants, fortuitement rassemblés. Il explique l'âme de la même manière : ce sont encore des atomes, plus subtils, plus mobiles, dans une agitation et une activité perpétuelles, qui se sépareront comme ils se sont réunis, par aventure [1]. C'est précisément la physique épicurienne, avec la physiologie et la psychologie épicuriennes, ses dépendances.

Mais il y a lieu de croire que Asclépiade ne s'est pas traîné servilement sur les traces d'Epicure. Il a dû avoir son originalité [2]. Galien, dans plusieurs chapitres du traité *Des facultés naturelles* et du traité *De l'usage des parties*, nous signale des différences ; Cœlius Aurelianus, dans le chapitre 14, l. 1er du *De morbis acutis et chronicis*, qui est un résumé complet, malheureusement un peu obscur par trop de concision, du système philosophico-médical d'Asclépiade, nous signale des différences. On conçoit d'ailleurs qu'un philosophe-médecin et un médecin-philosophe, regardant les choses avec des préoccupations différentes, tout en professant la même doctrine générale, diffèrent sur des points particuliers, soit par la nature des théories, soit même seulement par leur développement, selon qu'elles intéressent plus ou moins l'objet spécial de leurs études. Et enfin Asclépiade eût-il écrit un traité des éléments (Περὶ στοιχείων), comme l'atteste Galien, s'il eût dû répéter mot à mot son maître Epicure?

Dès les premiers fondements de la doctrine générale, on entre-

1. Gal., *De l'us. des part.*, VI, 13 ; XI, 8 ; XVII, 1 ; *Des fac. natur.*, I, 12, 13, 14. Cœl. Aurel. *De morb. acut.*, I, 14.
2. Raynaud, ch. 4, p. 23.

voit une différence entre Epicure et Asclépiade. « Celui-ci, nous dit Cœlius Aurelianus, avait d'abord établi comme principes des corps les atomes, corpuscules perçus par l'entendement, sans qualité déterminée et originelle, éternellement en mouvement [1]. » Ces corpuscules, connus de l'entendement seul, sans qualités primitives, éternellement mobiles, ce sont bien les atomes d'Epicure [2]. Mais Cœlius Aurelianus ajoute que ces corpuscules se heurtent dans leur marche et, par l'effet de leurs chocs mutuels, se brisent en une infinité de fragments, différents par la grandeur et la figure [3]; que ces fragments, se mouvant à leur tour, donnent naissance, par adjonction ou conjonction, à toutes les choses sensibles, susceptibles d'un quadruple changement, selon la grandeur, le nombre, la figure et la disposition [4]. Or ces corpuscules qui se brisent en se rencontrant, qui se résolvent en une multitude de fragments, lesquels se meuvent à leur tour et par leurs combinaisons forment les choses sensibles; ce ne sont plus les atomes d'Epicure, ni même des atomes quelconques. Les corpuscules qui se divisent ne sont pas des éléments indivisibles. Et l'on est amené à se demander si ce n'est pas par inadvertance que Cœlius Aurelianus emploie ici le mot atome, si parfaitement impropre. Galien, dans le traité *De l'usage des parties*, emploie constamment le mot ὄγκοι (molécules) pour désigner les éléments d'Asclépiade, et ailleurs il lui arrive d'écrire στοιχεῖα ἄναρμα (les éléments inharmoniques). Ces expressions sont aussi justes que celle de Cœlius Aurelianus l'est peu. Je dois toutefois mentionner une conjecture de M. le Dr Raynaud [5] : les ὄγκοι seraient les fragments résultant du choc des corpuscules, les στοιχεια ἄναρμα seraient les corpuscules eux-mêmes, et enfin ces derniers supposeraient avant eux les atomes, dont ils seraient les premières et imparfaites combinaisons. Mais les textes ne se prêtent pas à cette interprétation. Ce sont proprement les corpuscules que Cœlius Aurelianus désigne par le mot atomes, et dans

1. « *Primordia namque corporis primo constituerat atomos, corpuscula intellectu sensa, sine ulla qualitate solita, atque ex initio comitata, æternum se moventia.* »

2. Lorsqu'Asclépiade, comme le dit plus loin Cœlius Aurelianus, expliquait que les corpuscules n'ont aucune qualité sensible, disant : « Autre est le tout, autres les parties; l'argent est blanc en bloc, et noir en poudre, » il était encore en parfaite conformité de pensée avec Epicure.

3. « *Quæ suo incursu offensa, mutuis ictibus in infinita partium fragmenta solvantur, magnitudina atque schemate differentia.* »

4. « *Quæ rursum eundo, sibi adjecta vel conjuncta, omnia faciant sensibilia, aut per magnitudinem sui, aut per multitudinem, aut per schema, aut per ordinem.* »

5. Ch. 4.

la langue de Galien les ὄγκοι et les στοιχεῖα ἄναρμα sont dans le système d'Asclépiade ce que sont les atomes dans celui d'Epicure. Il reste donc qu'Asclépiade a modifié sur ce point capital la doctrine du maître, sans qu'on sache ni pourquoi ni comment. Pour dissiper cette obscurité, qui enveloppe comme un nuage le point de départ de la doctrine de notre médecin philosophe, il faudrait pouvoir lire son Περὶ στοιχείων [1].

Pour Asclépiade comme pour Epicure, la nature n'est que l'ensemble des corpuscules, molécules ou atomes et de leurs combinaisons, les éléments des corps et les corps, les principes de l'univers et l'univers. Elle n'est pas une force intelligente, car les corpuscules, les molécules ou les atomes se meuvent, s'agrègent, se désagrègent au hasard; et elle n'est pas même une force aveugle, car il n'y a rien autre chose dans les corpuscules, les molécules, comme dans les atomes, que la forme et le mouvement. Tous ces points sont communs au maître et au disciple. Mais, sur le dernier, il paraît qu'Asclépiade était plus explicite, plus exclusif qu'Epicure. Epicure, sans admettre la force ou les forces naturelles, admettait cependant les faits qui semblent en dénoncer l'existence, sauf à les expliquer selon ses principes. Il admettait par exemple que le fer est attiré par l'aimant, que la paille est attirée par l'ambre. De cette double attraction, il rendait compte à sa manière, par des rapports de configuration entre les atomes du fer et de l'aimant, entre les atomes de la paille et de l'ambre. Asclépiade était plus radical : il niait les faits, si évidents qu'il fussent, au nom de la doctrine. Il niait l'attraction, il niait toute propriété, il niait toute force, parce que sa doctrine ne lui paraissait comporter ni attraction, ni propriété, ni force. Et Galien, qui nous a conservé ces renseignements [2], conclut un peu témérairement et sans nulle politesse qu'Asclépiade, qui conteste ce qui lui saute aux yeux, est un menteur, et Epicure, qui explique ce qu'il ne peut expliquer, un sophiste [3].

Sur la nature humaine, et d'abord sur le corps humain, Asclépiade, sans sortir de l'Epicurisme, semble avoir encore sa physionomie propre. En sa qualité de médecin, préoccupé de la santé, de la maladie et de leurs causes, il attache une importance particulière aux *pores*, qui sont le vide présent à l'intérieur du corps, comme partout. Le corps humain est composé de pores aussi bien que de

1. Ou bien le traité perdu de Galien, en 8 livres, *Des dogmes d'Asclépiade*.
2. Lire, *Des facult. nat.*, l. I, tout le chapitre 4.
3. Epicure était cependant, n'en déplaise à Galien et à sa doctrine, sur le chemin du vrai, témoin la théorie contemporaine de l'équivalence des forces et de leur réduction au mouvement.

molécules. Ces molécules, en s'unissant et s'enchevêtrant de mille façons, forment des chemins, des conduits, des sinuosités que nous concevons par l'entendement sans les voir et qui diffèrent par la grandeur et la figure [1]. A travers ces pores, dans ces imperceptibles canaux, coulent sans cesse, du dehors au dedans et du dedans au dehors, des flots de molécules d'une grande subtilité, et singulièrement le souffle, formé des plus subtiles de toutes; et ainsi naît et s'entretient la vie, ainsi s'expliquent la santé, qui n'est que le libre mouvement du flux vital, et la maladie, qui en est l'arrêt et le désordre [2].

Dans ce petit monde, pas plus de nature intelligente, si l'on regarde à l'organisation, pas plus de forces et de propriétés, si l'on regarde au jeu de la vie et aux fonctions, que dans le grand. Si certains tendons sont épais et d'autres grêles; s'il y a une différence de volume entre les veines du corps en général et les veines du poumon en particulier, ne dites pas : C'est la nature qui a fait cela, pour procurer tel ou tel avantage; — la nature n'a rien fait, et ces différences s'expliquent par l'exercice. Les parties, plus exercées, se développent davantage; moins exercées, se développent moins; laissées inertes, s'atrophient [3]. Si certains éléments sont introduits dans l'organisme et d'autres rejetés, ne dites pas : C'est la force attractive qui attire les premiers, la force expulsive qui repousse les seconds; — il n'existe ni force expulsive ni force attractive. Tout s'explique par le seul mouvement des fluides à travers les pores [4]. Il n'y a partout que corps et mouvement [5].

Asclépiade n'avait pas plus négligé l'âme humaine [6] que le corps humain. Et là comme ailleurs, il semble différer d'Epicure par plus de simplicité et d'exclusion. On ne voit pas figurer l'*élément sans nom* du maître dans la composition de l'âme, qui paraît même réduite au seul souffle, à ce fluide des fluides, ce gaz des gaz [7]. Tandis qu'Epicure distinguait l'âme pensante de l'âme vivante et logeait la première dans la poitrine, Asclépiade disperse l'âme

1. « *Fieri etiam vias ex complexione corpusculorum, intellectu sensas, ex magnitudine atque schemate differentes* » (Cœl. Aur., I, 14).

2. « (*Vias*) *per quas succorum ductus solito meatu percurrens, si nullo fuerit impedimento retentus, sanitas maneat, impditus vero corpusculorum statione, morbos efficiat* (Cœl. Aur., *ibid.*).

3. Gal., *De l'us. des part.*, I, 21.

4 *Id.*, *Des fac. natur.*, I, 12, 13.

5. « *Negat naturam aliud esse quam corpus, vel ejus naturam* » (Cœl. Aur., *ibid.*).

6. Galien nous dit qu'il avait écrit un petit livre : *De l'essence de l'âme suivant Asclépiade.*

7. Gal. *De usu respirat.*; Cœl. Aurel., *ibid.*

entière dans le corps entier [1]. Il confond proprement l'âme avec les sens, dont elle n'est que l'assemblage, y rapportant la mémoire et l'entendement même [2]. Par conséquent, rien d'inné. Pas d'idées innées, cela va sans dire; ni celles de la conséquence et de la contradiction, ni celles de la division et de la composition, ni celles du juste et de l'injuste, du beau et du laid, etc. Toutes les idées sans exception ont leur berceau dans les sens. Pas de facultés innées, non point même celle de raisonner. Ni moralité ni liberté. Nous sommes guidés par des impressions sensibles, pareils à des troupeaux, sans les pouvoir discuter, donc sans y pouvoir résister : courage, sagesse, modération, tempérance, radotages que tout cela. Enfin, pas d'affections innées, ni l'amour de soi ni l'amour des enfants [3]. C'est la plus rase des tables rases.

On voit dans quelle large mesure Asclépiade pratique la philosophie, et comment, disciple, mais disciple indépendant d'Epicure, il place dans une physique, qui devait être complète, le solide fondement d'une nouvelle doctrine médicale.

Cette physique, dans sa partie physiologique, contenait en germe une méthode : il était réservé à Thémison de l'en dégager et de la mettre en pleine lumière.

Ce n'est pas que Asclépiade se fût arrêté aux prémisses du méthodisme. Il en avait tiré toutes les conséquences, en logique comme en thérapeutique; et, pour nous borner à la logique, il avait esquissé d'une main ferme les principaux linéaments de cette méthode qui a fait le méthodisme.

Le corps étant formé uniquement de pores et de molécules, et celles-ci n'ayant d'autres propriétés que la figure et le mouvement, il en avait conclu qu'il n'y a pas de corruption possible dans un tel composé. La vie n'étant qu'un va-et-vient de molécules à travers les pores, il en avait conclu que la santé consiste dans la libre circulation des molécules, la maladie dans leur arrêt ou leur désordre. Cet arrêt ou ce désordre ne pouvant provenir que de deux causes, ou bien des molécules, c'est-à-dire de leur grandeur, ou de leur forme, ou de leur nombre, ou de leur rapidité [4]; ou bien des voies dans lesquelles elles passent,

1. « *Regnum animæ in parte corporis constitutum negat* » (Cœl. Aurel., *ibid.*).
2. « *Nihil aliud dicit animam esse quam sensuum omnium cœtum : intellectum autem occultarum vel latentium rerum, per solubilem fieri motum sensuum, qui ab accidentibus sensibilibus atque antecedenti perspectione perficitur. Memoriam vero alterno eorum exercitio fieri dicit* » (Cœl. Aurel., *ibid.*).
3. Galien, *Des fac. natur.*, I, 12.
4. « Fit autem eorum statio, aut magnitudinis, ant schematis, aut multitudinis, aut celerrimi motus causa » (Cœl. Aur., *ibid.*).

c'est-à-dire de leur courbure ou de leur occlusion [1]; la nature, d'autre part, qui n'a ni prévoyance ni puissance, qui n'est rien, ne pouvant rien pour la guérison, il en avait conclu que le médecin, qui ne doit compter que sur lui-même, n'a jamais que deux choses à faire : agir sur les molécules, si le mal vient des molécules; sur les pores, si le mal vient des pores. Méthode très simple, comme on le voit, et qui devait naturellement conduire à une thérapeutique non moins simple [2].

Mais, dans cette méthode si simple, il y avait cependant encore une certaine complexité. Asclépiade distinguait, dans les maladies, le flux des molécules, lesquelles peuvent être trop grandes, ou mal conformées, ou trop nombreuses, ou trop rapides, et les conduits par où elles cheminent, lesquels peuvent être infléchis ou bouchés; il distinguait également, dans les maladies, outre ce qu'elles ont de commun, certains traits particuliers, dont il tenait compte dans le traitement [3]. L'originalité de Themison est d'avoir effacé ces distinctions. Sans se préoccuper de la grandeur, de la figure, du nombre, de la rapidité des molécules en circulation, il ramène tout à l'état des pores, dans lesquels on ne peut noter que deux modifications anormales : un trop grand resserrement, ou un trop grand relâchement. Sont-ils trop resserrés, les molécules ne circulent plus, ou avec trop de difficulté et de lenteur; sont-ils trop relâchés, les molécules circulent trop vite ou s'échappent en trop grande abondance. D'où trois espèces de maladies seulement : les maladies par resserrement, les maladies par relâchement, les maladies mixtes, les pores d'une partie pouvant être dans le même instant trop resserrés, et ceux d'une autre partie trop relâchés. Quant aux caractères individuels des maladies, Themison les négligeait aussi, ne retenant d'autres différences que celles des maladies aiguës et des maladies chroniques, lesquelles rentrent toutefois dans la classification précédente, les maladies aiguës se rapportant au genre resserré, et les chroniques au genre relaché [4].

Il arrivait ainsi à la théorie des affections communes, ou *communautés* (κοινότητες), qui est proprement la méthode du méthodisme. Comme avait dû le faire Asclépiade, mais sans doute avec plus d'insistance, il prenait position entre le dogmatisme et l'empirisme, ou

1. « Aut viarum flexu, conclusione atque squammularum exputo (*Id., ibid*), » passage évidemment altéré, mais dont le sens général n'est pas douteux.

2. Il la réduisait au régime et au mouvement sous toutes les formes (*Id., ibid.*).

3. Voir Raynaud, ch. 5.

4. Celse, *De re medica*, præf., *sub fine*.

plutôt contre l'un et l'autre à la fois, en opposant au premier, égaré à la recherche des causes cachées, l'évidence des affections communes, et au second, abîmé dans la multiplicité des maladies particulières, la communauté des affections évidentes. Car le resserrement et le relâchement sont des affections à la fois communes et évidentes : communes, puisque toutes les autres se ramènent à celles-là; évidentes, puisque le resserrement et le relâchement sont des états qui se révèlent par des signes extérieurs et visibles [1]. Or ces affections communes et évidentes, ces communautés évidentes, sont proprement des indications. Elles indiquent naturellement le remède. Il est trop clair en effet qu'il faut, dans le cas de resserrement, relâcher, et, dans le cas de relâchement, resserrer, sans s'inquiéter jamais de la cause de l'affection, puisque c'est l'affection qui fait la maladie et que, quelle qu'en soit la cause, elle est ce qu'elle est, resserrement ou relâchement. Toute la thérapeutique est là; et quand elle a tenu compte, dans le traitement de l'affection, c'est-à-dire de la maladie, des trois moments de celle-ci, l'accroissement, le summum et le déclin, elle a fait tout ce qu'elle doit [2]. Pas plus que la cause, la conformation des organes, le siège du mal, l'état des forces et l'âge du malade, la saison et le climat ne lui importent [3]. L'affection et rien que l'affection; c'est elle et rien qu'elle qu'il faut combattre par les médicaments contraires.

Voilà dans ses principaux traits la méthode conçue et pratiquée par Themison. Etait-il entré dans plus de détails? On voit dans les traités de logique médicale de Galien que les méthodiques, pour déterminer dans chaque cas particulier de resserrement et de relâchement le traitement approprié, introduisaient des communautés secondaires ou additionnelles [4]. On y voit également que les méthodiques, toujours pour accommoder le traitement aux variétés et aux variations que présentent les affections communes, après avoir distingué, comme tous les médecins, les temps de la maladie [5] et les temps du traitement [6], prétendaient établir entre les uns et les autres

1. Galien, *Introduct. ou du Méd.*, ch. 3. Voir en outre les traités de logique médicale.
2. Celse, *ibid.*; Gal., *ibid.*
3. Je dois toutefois noter ici une contradiction entre Celse et Galien; tandis que celui-ci affirme partout que les méthodiques ne tenaient compte ni de la saison ni du climat, Celse écrit : « Les méthodiques conviennent qu'il faut avoir égard à la saison et au climat. » Mais c'est évidemment Galien qui est dans le vrai.
4. *De la meill. secte, à Trasyb.*, ch. 33.
5. On appelle ainsi la marche de la cause morbide, ou le progrès de l'affection.
6. On appelle ainsi les moments opportuns pour appliquer les remèdes.

un accord invariable et transformer ainsi les premiers en indication [1]. Est-ce à Themison même, ou à quelqu'un de ses successeurs, qu'il faut attribuer ces développements, ces perfectionnements de la doctrine générale? Les documents dont nous disposons ne permettent pas de répondre certainement à cette question. On peut supposer que ce progrès s'est fait postérieurement à l'inventeur des grandes communautés, sous le feu de l'ennemi, c'est-à-dire par la nécessité de répondre aux écoles rivales. Mais c'est là une conjecture qui ne peut se réclamer d'aucun texte.

Tout porte à croire que la méthode des méthodiques était complète et parfaite quand parut Thessalus; elle avait dû recevoir, dans l'intervalle qui le sépare de Themison, toutes les additions et corrections dont elle était succeptible. Tout indique que Thessalus n'y ajouta rien, qu'il n'en voulut être et qu'il n'en fut que l'abréviateur. C'était un homme sans visées scientifiques, plein de lui-même et vantard, et qui se faisait fort d'enseigner toute la médecine dans l'espace de six mois. Pour obtenir un tel résultat, il ne fallait pas approfondir, mais réduire; il ne fallait pas développer, mais simplifier. On peut donc affirmer qu'il simplifia la méthode de ses devanciers. Et on ne courrait guère risque de se tromper en pensant qu'il est l'inventeur de cette extrême systématisation, qui, transportant les communautés dans le traitement, inscrivait en regard des deux communautés morbides : le resserrement et le relâchement, deux communautés curatives : le laxatif et l'astringent, et deux communautés chirurgicales : le retranchement d'un corps étranger et celui d'une partie de notre propre corps [2]. Il passe pour avoir inventé, en thérapeutique, la métasyncrèse, qui, renouvelant totalement les pores, doit guérir toutes les maladies [3].

Telle est la physique, telle est la logique, en un mot telle est la philosophie des méthodiques. Cette philosophie comprenait sans doute plus d'une théorie particulière dont nous ne pouvons même soupçonner l'existence, les ouvrages des maîtres n'ayant pas survécu et ceux des disciples étant exclusivement consacrés à la thérapeutique. Le *De re medica*, sauf la préface, n'est qu'un traité des maladies et de leurs remèdes; et de même le *De morbis acutis et chronicis*, à l'exception du chapitre 14 du livre premier, consacré à la doctrine générale d'Asclépiade. Il y a toutefois dans ce dernier ouvrage un autre chapitre, où l'on voit la trace de l'esprit philosophique qui ani-

1. *Ibid.*, ch. 35.
2. Galien, *Introd. ou du Médecin*, ch. 3.
3. Lire la description du fameux cercle métasyncrétique, Cœl., Aurel. *De morbis chronicis*, ch. 1.

mait cette école médicale : c'est celui où Cœlius Aurelianus débat la question de savoir si l'hydrophobie est une maladie du corps ou de l'âme, énonçant l'opinion de ceux qui la rapportent à l'âme, parce que c'est le propre de l'âme de craindre, aussi bien que de désirer ; et y opposant, comme la vraie, l'opinion de ceux qui la rapportent au corps, parce que l'affection de l'âme n'est ici que le contre-coup de l'affection corporelle, qui la précède et la suscite.

Or toutes ces sectes médicales, le dogmatisme, l'empirisme, le méthodisme, comme elles ont leur point de départ, et je dirais leur source sacrée, dans ce grand homme : Hippocrate, ont leur terme naturel et leur glorieux couronnement dans cet autre grand homme : Galien. On pourrait dire du premier qu'il est l'alpha et du second qu'il est l'oméga de la médecine grecque. En tout cas, ils sont trop grands pour être renfermés dans telle ou telle catégorie de médecins : ils les dominent toutes de leur génie incomparable et de leur immense savoir, l'un en les préparant, l'autre en les résumant [1].

Galien est dans l'antiquité le médecin philosophe par excellence.

Il est d'abord philosophe à la manière d'Hippocrate et de ses successeurs, médicalement, si je puis ainsi parler. Il s'inspire de la philosophie et de ses plus illustres représentants, pour donner à la médecine sa logique, sa morale et sa physique. Mais ce n'est pas tout. Il est également philosophe en philosophe, c'est-à-dire d'une manière désintéressé. Il aime la philosophie pour elle-même; il la cultive pour elle-même et n'estime pas qu'on puisse être médecin excellent si l'on n'est premièrement philosophe. Il développe même cette proposition en un petit traité, auquel elle sert de titre [2], montrant tour à tour que la logique philosophique, que la morale philosophique, que la physique philosophique sont nécessaires au médecin digne de ce nom.

Dans ses innombrables ouvrages, il est une multitude de traités, perdus ou subsistants, qui se rapportent à ce double point de vue de la philosophie médicale et de la philosophie philosophique.

Il avait tourné et retourné en tout sens, discuté, développé de toutes manières les questions qui intéressent la méthode de la médecine dans vingt traités différents : les traités historiques contre les empiriques et les méthodiques [3], consacrés à la réfutation des fausses méthodes médicales; le traité *Des sectes aux étudiants* et celui *De la*

1. Galien dit lui-même qu'il faisait profession de choisir dans chacun ce qu'il avait de meilleur (*De mes propres écrits*, ch. 1).
2. Ὅτι ἄριστος ἰατρὸς καὶ φιλόσοφος.
3. Voir *De mes propres écrits*, ch. 9, 10.

meilleure secte à Thrasybule, où il leur oppose la vraie; les traités *De la constitution de l'art médical à Patrophile*, *De l'introduction ou du médecin*, *Des définitions médicales* [1], où il ébauche cette dernière; surtout le traité *De la démonstration*, malheureusement disparu, où il devait l'exposer avec tous les développements qu'elle comporte et cette abondance d'aperçus qui est dans ses habitudes. On trouverait là tous les éléments d'une logique médicale complète.

Mais Galien n'avait consacré ni moins de soins ni moins d'écrits à la logique générale ou philosophique, principe et règle de l'autre. Il l'avait étudiée historiquement à l'école de Platon, d'Aristote et de Chrysippe. Témoin le traité *De la théorie logique suivant Platon* [2]; les commentaires sur le traité *De l'énonciation* d'Aristote, sur les *Premiers analytiques*, ou *Traité du syllogisme*, sur les *Derniers analytiques*, ou *traité de la démonstration* [3], peut-être sur les *catégories* [4]; les traités intitulés : *De la Théorie logique suivant Chrysippe*, *Premières syllogistiques de Chrysippe*, *Secondes syllogistiques de Chrysippe*, *Que les analyses géométriques l'emportent sur celles des Stoïciens* [5]. Comme on en peut juger par ce dernier énoncé, et comme il nous l'apprend en toute occasion, nourri aux mathématiques dès son enfance, Galien était arrivé à concevoir comme la vraie méthode universelle la méthode de démonstration des péripatéticiens et des stoïciens, mais mathématiquement corrigée et amendée, et il l'appelait la méthode de démonstration géométrique ou linéaire. Or cette méthode, il l'avait exposée, par morceaux, si je puis ainsi dire, dans une multitude d'écrits : *Des choses requises pour la démonstration*, *Des démonstrations équivalentes*, *Théorie de la démonstration*, *De l'usage des syllogismes*, *Des propositions contingentes et des syllogismes contingents*, *Des syllogismes formés de propositions mêlées* [6], etc.; et dans sa totalité et sa suite, ainsi que dans ses applications diverses, et singulièrement à la médecine, dans son magistral traité *De la démonstration*, en quinze livres [7].

La question des devoirs professionnels du médecin, débattue à tous les points de vue, et à maintes reprises, dans l'âge hippocratique, agitée encore dans l'âge suivant, on s'en souvient peut-être, peut-elle

1. Ces deux derniers probablement apocryphes.
2. *De mes propr. écrits*, ch. 14.
3. *Ibid.* ch. 15.
4. Galien, sur ce point, se contredit lui-même dans l'opuscule *De mes propres écrits*, disant ch. 11 : « Je n'ai rien écrit sur les dix catégories, » et inscrivant, ch. 15, parmi ses œuvres aristotéliques un commentaire sur les dix catégories en 4 livres.
5. *Ibid.*, ch. 6.
6. *Ibid.*, ch. 11, 12, 15.
7. *Ibid.*

n'avoir pas sollicité la plume si féconde et si alerte de Galien? On s'étonnerait à bon droit de ne pas la voir traitée dans une si vaste encyclopédie par un esprit si universellement curieux. D'autant plus que les médecins de ce temps-là étaient loin d'être devenus irréprochables. Pline nous peint leur charlatanisme effronté avec une singulière énergie. Galien lui-même s'explique avec force sur l'ignorance et la mauvaise foi de beaucoup d'entre eux, sur leur habitude d'en imposer aux simples par leur toilette, leur luxe, leur cortège; sur leurs rivalités, leurs luttes, leurs violences, voire même leurs crimes [1]. Comment n'eût-il pas éprouvé le besoin de les rappeler à la vérité, à la simplicité et à la modération! J'estime donc que plus d'un, parmi les traités inscrits par Galien sur la liste de ses œuvres morales, est, malgré l'insuffisante clarté du titre, un traité de morale médicale, inspiré par les circonstances. Je lis d'abord ces deux titres presque identiques : *Discours contre les sectes* et *Discours contre les sectes tenus sous Pertinax :* qu'ils fussent en effet deux ouvrages, ou le même deux fois cité par mégarde, ces discours contre les sectes, puisqu'ils appartenaient à la morale, ne pouvaient être que des exhortations aux médecins de sectes différentes à se supporter patiemment. Nous savons par Galien lui-même que les sectes avaient vécu et vivaient dans un état d'hostilité perpétuelle. De son temps, et à Rome, on pouvait tout craindre de leurs fureurs [2]; de tout temps et partout, elles s'étaient injuriées réciproquement. Chiens enragés, imbéciles enragés, telles étaient les aménités qu'elles se renvoyaient. Hippocrate lui-même n'était pas épargné [3]. Il n'était donc pas sans opportunité de leur conseiller le calme et de leur prêcher la paix. Ce devait être l'objet des *Discours contre les sectes.* Ne devait-ce pas être aussi celui d'un autre traité intitulé *De la concorde?* De quelle concorde Galien pouvait-il s'inquiéter, si ce n'est de la concorde entre des médecins si belliqueux? Et quand il écrivait un traité *De la discussion*, un traité *De la calomnie*, ne songeait-il pas encore à ces médecins toujours prêts à donner à leurs raisons le supplément du mensonge et de l'insulte? Et quand il écrivait un traité *De la compétition de ceux qui font montre de leurs auditeurs*, un traité *Jusqu'à quel point il faut poursuivre l'honneur et la gloire auprès du vulgaire*, des *Discours contre les flatteurs*, ne songeait-il pas encore et toujours à ces mêmes médecins, qui se faisaient suivre par des cortèges de clients et d'admirateurs, qui s'efforçaient de séduire la foule par tous les moyens, même la flatterie? N'est-il pas fort na-

1. *De præcognitione*, ch. 1, 4.
2. *De præcognit.*, ibid.
3. *De l'empirisme*, ch. 13.

turel de supposer que le traité *De la pudeur* visait les médecins qui profitent des occasions de l'offenser, et le traité *Des testaments* ceux qui ont l'art de s'y ménager une place? La captation était trop en usage à Rome pour que les médecins en fussent tout à fait exempts; et, quant à la réserve à laquelle ils sont tenus envers les femmes, on ne peut douter qu'ils ne s'en affranchissent souvent : témoin les amours d'Eudème, disciple d'Asclépiade, et de Sivilla, belle-fille de Tibère. Je citerai encore le traité *Des mœurs*, en quatre livres, souvent mentionné par Galien, et qui devait tenir dans sa morale la même place capitale que le traité *De la démonstration* dans sa logique. Sans doute ce traité *Des mœurs* devait avoir un caractère général; mais se pouvait-il que les mœurs médicales n'y eussent pas leur livre ou leur chapitre? D'où l'on voit, si mes conjectures sont justes, que Galien n'avait pas plus négligé la morale de la médecine que Hippocrate et les siens.

Mais ce qu'on ne trouverait ni chez Hippocrate ni chez les siens et qu'on trouve dans Galien, c'est une morale générale ou philosophique, où l'autre s'inspire. Parmi les ouvrages perdus de la liste de Galien, il en est un assez grand nombre qui se rapportent manifestement à cet objet. Outre le traité *Des mœurs*, déjà mentionné, je citerai les suivants, dont les titres me paraissent significatifs : *Du plaisir et de la douleur* (un livre) ; *Des divers genres de vie et de leurs conséquences; Qu'il faut proportionner la punition à la faute* (un livre); *De l'indolence* (un livre). Sur la liste, non plus des œuvres morales, mais des écrits relatifs à l'école épicurienne, je note également plusieurs ouvrages perdus, où les questions morales étaient certainement débattues : *De la vie heureuse suivant Epicure* (deux livres); *Que ce qu'il y a d'effectif dans la volupté a été imparfaitement exprimé par Epicure* (un livre) ; *La philologie importe-t-elle à la morale* (un livre)? — Tous ces titres d'ouvrages nous prouvent que Galien s'était fort préoccupé de la morale, au sens compréhensif du mot, sans rien nous apprendre de sa doctrine. Mais quelques livres subsistent, en trop pett nombre, qui nous renseignent là-dessus, quoique incomplètement. Il est un double traité qui se présente sous ce double titre, *Du discernement et du traitement des passions*, *Du discernement et du traitement des vices*, dont l'intérêt est extrême. Ce sont proprement deux chapitres de morale personnelle et pratique, où abondent les fines analyses, les préceptes moraux les plus élevés, et tout pleins du plus noble souci de la vie intérieure et de la perfection spirituelle. Ils nous font la surprise de nous montrer dans Galien, dans un médecin, un de ces directeurs de conscience qui honorèrent l'antiquité à son déclin et

inspirèrent peut-être ceux des chrétiens qui ont joué ce rôle et s'en sont attribué la découverte. — L'*Exhortation aux arts*, que je trouve dans les éditions des œuvres de Galien, tout en la cherchant vainement sur ses catalogues, apporte aussi un précieux contingent à la morale privée. Les *arts*, ici, c'est proprement le travail intellectuel, et Galien consacre son traité à la démonstration de cette thèse, à noter chez un ancien : le travail intellectuel est un devoir ; il oblige tous les hommes, quelles que soient leur naissance, leur fortune, les qualités extérieures de leur personne. — Une autre question, fort actuelle, celle des exercices corporels, dans leur rapport non seulement à la santé du corps, mais à la santé morale, est développée par Galien, non sans un vif intérêt, dans l'opuscule *De l'exercice de la courte paume ;* et la gymnastique, si choyée des Grecs, jugée avec une sévérité qui surprend et une autorité qui impose, dans plusieurs chapitres du traité : L'art de conserver la santé se rapporte-t-il à la médecine [1] ? En voilà plus qu'il n'est nécessaire, parmi tant de pertes, pour nous donner une idée, et la plus haute, de la morale philosophique de Galien.

Est-il besoin d'informer le lecteur que Galien a une physique, comme il a une morale et une logique? et que cette physique n'est pas restreinte aux seules questions plus ou moins impliquées dans les recherches médicales, mais s'étend à tous les problèmes que les philosophes ont coutume d'agiter, notamment à ceux qui concernent l'homme et Dieu [2] ? Il ne s'inquiète pas seulement de la nature de l'âme et de son siège dans l'organisation [3], ce qui serait encore d'un médecin; il veut connaître les diverses facultés générales de l'âme et les facultés particulières qu'elles comprennent, ce qui est proprement d'un philosophe. C'est ainsi qu'il adopte, en la confirmant et la développant, la division platonicienne de la raison, de la colère et de l'appétit [4]. C'est ainsi qu'il analyse la raison, dans laquelle, infidèle à Platon, qu'il prétend suivre, il distingue deux facultés élémentaires : les sens, auxquels il rattache l'imagination, la compréhension et le raisonnement; et la puissance de mouvoir les organes, et par ceux-ci les objets environnants [5]. C'est ainsi que, sans nommer la volonté, et à plus forte raison sans l'analyser en elle-même,

1. Ch. 33, 36, 37, 41, 46, 51.
2. La physique chez les anciens est proprement la science des êtres réels et actuels, et elle comprend un triple objet, la nature, l'homme et Dieu.
3. *Que les mœurs de l'âme suivent le tempérament du corps*, ch. 1, 10. *Des dogm. d'Hippoc. et de Platon*, l. I, III, IV.
4. *Que les mœurs suiv., ibid.; Des dogm. d'Hipp., ibid.*
5. *Des dogm. d'Hipp.*, l. VII; *De l'us. des part.*, l. V, VI, VIII, etc.; *Du mouvem. des muscles*, l. I.

il discute le libre arbitre, le nie formellement, et réfute la doctrine contraire, soutenue par les stoïciens [1]. Non content d'avoir observé l'âme d'une manière générale, il étudie l'habitude, dans son opposition au régime naturel [2]; le sommeil, dans son opposition à la veille [3], notant avec soin les modifications introduites dans la vie ordinaire par ces deux états nouveaux. Et ces recherches spéciales, il les pousse bien au delà du point où elles intéressent la médecine. — Mais où Galien vogue à pleines voiles dans les eaux de la physique proprement dite, c'est lorsqu'il aborde le problème de l'existence et de la nature de Dieu. Le médecin ne s'efface pas sans doute; c'est dans la nature humaine, dans la nature organique, dans l'exacte appropriation des organes aux fonctions, qu'il cherche et qu'il recueille les traits divins; et le traité où il se livre à cette haute recherche est intitulé : *De l'usage des parties* [4]; mais cette préoccupation de l'action et de la présence divines, cette attention à suivre la trace de la suprême intelligence dans les détails comme dans l'ensemble de l'organisme cette perpétuelle démonstration de l'ouvrier par l'œuvre, de l'ouvrier parfaitement sage par l'œuvre parfaitement belle, tout cela est d'un médecin supérieur à son art et qui d'un vigoureux coup d'aile s'élève aux sommets de la philosophie. Galien nous apparaît donc encore sur le terrain de la physique doublement philosophe, en médecin et en philosophe désintéressé.

De ces constatations il résulte qu'il y a en Galien tout à fois un médecin-philosophe, en quoi il ressemble à ses devanciers dans la médecine, et un philosophe proprement dit, en quoi il en diffère.

Et c'est ce qui nous explique ce phénomène peu commun dans les fastes de la médecine ancienne et moderne : quoique Galien soit loin d'avoir en philosophie la même originalité et la même supériorité qu'en médecine, c'est cependant le philosophe qui domine le médecin. Galien ne procède pas, selon l'usage des médecins, de la médecine à la philosophie; il procède au contraire de la philosophie à la médecine. Et cela chronologiquement aussi bien que logiquement. Il s'était élevé de l'étude des mathématiques et des arts libéraux à celle de la philosophie, et il eût passé sa vie au sein de cette dernière, si son père, averti par un songe, ne l'eût voué à la science et à la profession médicales. « Sous la discipline d'un père sage et attentif, j'ai d'abord été exercé et nourri dans l'arithmétique, la

1. *Que les mœurs de l'âme*, dernier chapitre.
2. *De l'habitude*, passim.
3. *Du mouvem. des muscles*, II, 5; *Du diagn. pendant le sommeil; Du coma.*
4. Voir aussi, *Des dogm. d'Hipp.*, l. IV, ch. 8 et 9, deux passages intéressants sur la Providence divine.

grammaire et les arts libéraux, jusqu'à ma quinzième année; je passai ensuite aux exercices de la dialectique, afin de me mettre en état de vaquer seul aux recherches de la philosophie. J'avais dix-sept ans, lorsqu'un songe très clair signifia à mon père de me mettre sur le chemin de la médecine, *que je devais allier à la philosophie* [1]. » Je souligne ces derniers mots, aussi justes que précis. Galien allie véritablement la médecine à la philosophie, empruntant toujours à celle-ci les lumières dont il éclaire celle-là. Sa logique médicale n'est qu'une application et un détail de sa logique philosophique, ainsi que tout le prouve, les propres déclarations de Galien, les textes qui nous restent, et l'analogie des deux méthodes, qui ne diffèrent que de la différence du particulier et du général. De même, nul doute que sa morale médicale ne vienne en ligne droite de sa morale philosophique; et, quant à sa physique, les parties qui touchent de plus près à la médecine ne forment qu'un tout indivisible avec celles qui s'en éloignent le plus. La médecine galénique est partout pénétrée et, si je puis le dire, imprégnée, de la philosophie galénique; elle y vit et elle en vit.

De là la perpétuelle application de Galien aux recherches et aux exercices philosophiques; de là ces innombrable traités sur toutes les écoles philosophiques et leurs principaux représentants, lesquels, s'ils n'étaient perdus, nous feraient comme une histoire complète, et combien curieuse de la philosophie [2]. Le philosophe Galien est en même temps un historien de la philosophie, aussi bien que de la médecine. Il a le génie de l'histoire, comme il a le génie de la science. C'est un dernier trait à ajouter à cette grande physionomie.

Tels sont Galien et Hippocrate, telles sont les sectes alexandrines et les écoles de la période grecque proprement dite, telle est, en un mot, la médecine grecque : intimement et perpétuellement unie à la philosophie, elle s'alimente à cette source, s'éclaire à ce foyer et, dans un commerce fécond avec la science universelle, acquiert une force, une étendue, une rigueur systématique singulières. Cet élément philosophique, qui circule en elle comme une sève généreuse, mériterait certainement une étude à part dans nos histoires de la philosophie. C'est une lacune à combler et qui ne peut l'être que par un philosophe.

E. Chauvet.

1. *De l'ordre de mes écrits.*
2. *De mes propres écrits*, voir les listes de Galien.

LA DIVISION DES ARTS

DANS L'ESTHÉTIQUE ALLEMANDE [1]

I

La théorie du beau est entrée avec Kant dans son ère scientifique. Pour la première fois, les jugements du goût, les sentiments que fait naître l'idée du beau, les actes de l'esprit qui les accompagnent et les suivent, les autres idées qui se rattachent au beau, comme celle du sublime, etc., sont soumis à une analyse approfondie et à une critique rigoureuse. Sous ce rapport, en tout ce qui touche à la psychologie et à la métaphysique du beau, on n'a que des éloges à donner à cette partie du système. On n'en peut dire autant de celle qui est relative à l'art et aux beaux-arts.

Quoique semée d'aperçus ingénieux et de réflexions profondes, cette partie n'offre ni un tout complet ni une théorie véritable, méditée avec soin et mûrie par la réflexion. C'est une sorte d'essai qui vient s'ajouter, comme accidentellement, à l'analyse du beau et du sublime. Dans cet appendice, qui est à peine une esquisse, aucune des questions relatives à la nature de l'art, à son origine, à son but, à ses effets, etc., n'est sérieusement et directement traitée. Il semble que le métaphysicien, sur ce nouveau terrain, ose à peine se hasarder; il y paraît comme dépaysé et désorienté. Lui-même a soin d'avertir à plusieurs reprises que ce qu'il donne se réduit à de simples essais ou ébauches. Et cela ne doit en rien nous étonner. Kant, qui, on le sait, n'est pas plus sorti de Königsberg que Socrate n'était sorti d'Athènes, n'y avait pas vu ce qu'on voyait dans la ville de Phidias et de Périclès. Placé en face d'une nature prosaïque, sa vie s'était passée dans un milieu peu propre à éveiller chez lui le goût et le sentiment des arts [2]. Le désir très vif qui, à la suite des travaux de Winckelmann et de Lessing, s'était emparé de ses compatriotes, de connaître les œuvres

1. Voir le numéro précédent de la *Revue*.

2. Voy. une étude assez curieuse, à ce sujet, dans le *Preussen Jahrbucher* 1867, par M. Friedenländer.

et les monuments de l'art, il ne l'avait pas éprouvé; il était resté à peu près étranger à ce mouvement des intelligences qui se faisait autour de lui. Les productions de l'imagination d'ailleurs devaient avoir moins d'attrait pour cet esprit sévère, voué qu'il était au culte des idées abstraites. A ces raisons ne craignons pas d'en ajouter une autre, c'est que toute la philosophie kantienne est engagée dans une voie qui ne saurait conduire à l'intelligence de l'art et de ses œuvres. L'art (et la suite le démontrera) est absolument réfractaire à un système et à une méthode dont le caractère essentiel est le *subjectivisme*. Là où l'objectivité fait défaut, où tout se ramène aux formes de la pensée d'une part, aux perceptions sensibles de l'autre, sans qu'aucun lien s'établisse entre elles que celui que crée l'esprit, lui-même incapable d'atteindre à la chose en soi, les œuvres de l'art comme celles de la nature restent des énigmes indéchiffrables. Déjà l'essence du beau est inconnue dans ce système, et il est relégué dans la région de l'inconnaissable. Le beau se définit par ses effets, par les sentiments qu'il excite et par les actes de l'esprit qui le perçoivent; l'art, à son tour, ne sera conçu et compris que par les facultés qui le produisent ou le jugent, l'imagination, le génie, le talent, le goût. Il ne sera possible que de cette façon de le distinguer des arts utiles ou des sciences et de montrer en quoi il en diffère. Il sera donné, encore au métaphysicien moraliste, d'assigner au beau et à l'art un but distinct, qu'il placera dans le jeu libre de ces mêmes facultés. Mais c'est tout, il n'ira pas plus loin. La nature et l'objet même de l'art lui resteront inconnus. Son origine véritable et sa vraie mission, sa place parmi les grandes formes de la pensée et de l'activité humaines seront des problèmes qu'il ne résoudra pas et dont on attendrait vainement la solution de cette méthode. Je dis plus, ces effets eux-mêmes et toute cette partie, si bien décrite, des actes de l'esprit qui lui correspondent, des sentiments et des impressions que l'art fait naître en nous, seront inexpliqués. Ce sera lettre close pour une méthode et une critique qui restent attachés au point de vue de la subjectivité. Aucun de ces faits, en tout cas, n'aura livré son secret, révélé sa raison d'être. De rien on n'aura la clef et le dernier mot.

Et comment en serait-il autrement, quand la nature elle-même que l'art n'imite pas, mais qu'il interprète, est recouverte d'un voile impénétrable? Elle-même n'offre à l'esprit qu'un ensemble de phénomènes régis par des lois qui ne sont que des formes de la pensée subjective. L'art, qui est une seconde nature, idéalisée, glorifiée, transfigurée, l'art, révélation plus haute et plus claire du principe invisible et caché des existences, mais visible dans ces formes, l'art, où ces mêmes idées apparaissent comme en un miroir vivant, ne

saurait être compris de cette philosophie et de ses adeptes. Si la nature avec laquelle l'art prétend rivaliser non en copiant et reproduisant servilement ses formes, mais en dégageant et faisant ressortir l'esprit qui les anime, est une nature morte, inanimée, sans vie, si tout chez elle se réduit à des signes muets et à de froids symboles où se reflète, sans qu'on sache pourquoi, les sentiments et les pensées de l'âme humaine, comment pourrait-on pénétrer l'essence de l'art et le secret de ses œuvres?

La puissance mystérieuse elle-même qui les crée ne sera pas mieux comprise dans sa vraie nature et dans ses procédés. La manière dont elle élabore ses conceptions et les exécute sera aussi impossible à deviner; son atelier est fermé aux regards indiscrets du profane qui voudrait y pénétrer. Le travail de l'imagination se réduit à combiner des formes abstraites avec des idées abstraites; rien à travers ces formes n'apparaît et ne reluit. Partout de froids concepts associés à des formes ou des représentations abstraites par un procédé artificiel. L'opération artistique n'est autre qu'une évocation de spectres ou de fantômes. — Tel est le cercle dans lequel est enfermée l'esthétique kantienne avec le subjectivisme. Quant au problème de la *division des arts*, si elle vient à l'aborder, il est inévitable qu'elle vienne se briser contre cet écueil. L'art étant inconnu dans son idée, comment en reconnaître, en distinguer et en coordonner les formes? En supposant que le problème soit pris au sérieux, on n'aura qu'une classification artificielle, peut-être, par certains côtés, étrange et bizarre, qui n'offrira rien de naturel.

C'est ce qu'il est facile de vérifier chez le maître et chez les disciples.

L'art, pour Kant, qu'est-il? Une création de l'esprit distincte des productions de la nature en ce qu'elle émane de l'activité libre (*Krit. der Urth.*, XLIII). L'artiste agit avec conscience, la nature sans conscience. L'art est le *pouvoir* opposé au *connaître* (Können, Kennen). L'art n'est pas le métier en ce qu'il est libéral, celui-ci mercenaire, et c'est ce qui distingue l'artiste de l'artisan. — Ces distinctions sont fort justes, mais ne disent pas ce qu'est l'art en lui-même. Kant distingue très bien les arts utiles et les beaux-arts, les uns ayant leur fin hors d'eux-mêmes, ceux-ci en eux-mêmes (finalité externe, finalité interne). Mais cela n'avance en rien le problème de la nature de l'art. L'art a pour fin le libre jeu des facultés humaines. Ceci est un trait de génie, et Kant a rencontré merveilleusement juste. L'art établit l'accord des deux grandes facultés de l'esprit, la raison et la sensibilité. Mais pourquoi cet accord? et comment se fait-il? Est-ce l'effet d'une simple association, une conformité qu'une comparaison établit ou découvre?

Ou bien est-ce un accord plus intime dont le secret et le lien est une unité vivante, non l'effet d'une rencontre et d'une combinaison? Tout cela est sans réponse dans la théorie kantienne.

Si l'on presse davantage et qu'on demande : L'art en lui-même, qu'est-il? on obtient, entre plusieurs définitions, celle-ci : « L'art est une exhibition des idées esthétiques. » Mais ces idées, que sont-elles? Il est malaisé de le dire. Ce sont à la fois des idées abstraites extraites du monde sensible, des types, des formes, non des concepts, mais associés à des concepts. C'est, dit Kant, une représentation de l'imagination qui donne occasion de beaucoup penser sans qu'aucun concept lui puisse être adéquat. C'est le pendant d'une idée rationnelle [1]. Rien de plus confus, de plus embrouillé que cette définition, et le langage de Kant est loin d'être clair dans toute cette théorie.

Ce qui est clair, c'est que tout est abstrait dans ce système et dans cette théorie, dont, il ne faut pas non plus l'oublier, le dernier mot est que le but de l'art est le but moral et le perfectionnement de la faculté de connaître. Le beau est le symbole du bien (*Krit. der r. Vernunft*), Kant à chaque instant prend soin de le rappeler.

Nous ne poursuivons pas plus loin cet examen de la théorie kantienne de l'art. Elle contient certes des vues originales et remarquables, souvent justes et profondes, sur l'analogie de l'art avec la nature, sur le génie, ses caractères, ses rapports avec le goût, sur l'imagination, comme réunissant les deux facultés de l'esprit, la sensibilité et l'entendement, sur les qualités du goût, la diversité des goûts, l'antinomie du goût et la manière de la résoudre, etc. Très précieuses au point de vue psychologique et métaphysique, ces analyses sont une pierre d'attente pour une théorie supérieure qui saura expliquer ce qui n'est ici qu'affirmé et décrit. Mais on se refuse à y reconnaître une véritable théorie de l'art cohérente et conséquente.

Avec une pareille conception de l'art, comment distinguer ses formes, classer ses genres et ses espèces? Sur cette base, comment édifier le vrai système des arts? Là apparaît le vice radical de l'esthétique kantienne. D'abord Kant ne se soucie guère de traiter sérieusement ce sujet, il n'a pas l'air d'y attacher beaucoup d'importance. Il a bien soin de répéter que c'est un essai, une ébauche. L'art esthéti-

1. Par *idée esthétique*, j'entends une *représentation de l'imagination* qui donne *occasion de beaucoup penser sans qu'aucune pensée déterminée*, c'est-à-dire sans qu'aucun *concept* lui puisse être adéquat et que par conséquent aucune parole puisse parfaitement l'exprimer et faire comprendre. — On voit aisément que c'est le pendant d'une *idée rationnelle* qui au contraire est un *concept* auquel on ne peut trouver d'intuition, de représentation de l'imagination adéquate, etc. Plus loin, la définition est reproduite en termes plus confus et plus embrouillés encore (V. § 49).

que, selon Kant, comprend les arts *agréables* et les *beaux-arts* « selon qu'ils ont pour objet d'associer le plaisir aux représentations de l'art : tels sont la *conversation*, l'art de *plaisanter*, le plaisir de la *table* en tant que simples sensations, ou en tant qu'espèces de connaissances. Les *beaux-arts*, au contraire, sont des espèces de représentations ayant leur fin en elles-mêmes, tout en favorisant la culture des facultés de l'esprit. » — « C'est sur ce sentiment du jeu libre et harmonieux de nos facultés de connaître que repose ce plaisir, qui seul peut être partagé, sans pourtant s'appuyer sur des concepts » (*Krit. der Urtheilskraft*, I Th., I Abschnit., § 51). Cette distinction faite des arts agréables et des beaux-arts, comment les beaux-arts se divisent-ils? Quel principe doit servir de base à la division? Ce principe, selon Kant, c'est « l'analogie de l'art avec le langage humain comme moyen de transmission des idées [1] ». — Il y a là à la fois une idée juste et une grave erreur. Kant a très bien vu que l'art est une langue. Mais l'erreur est d'assimiler cette langue au langage humain, qui est d'une nature essentiellement abstraite, instrument d'analyse et d'abstraction, comme l'a très bien défini Condillac. Or l'art a horreur des idées abstraites, l'art périt par l'abstraction. S'il est une langue, c'est à la condition de ne ressembler en aucune façon aux formes du langage parlé. Il est une langue, mais une langue concrète et littéralement vivante; il a bien plus d'analogie avec le langage naturel qu'avec le langage artificiel et articulé de la parole.

Voilà ce que le subjectivisme ne comprend pas, ce que Kant n'a pas vu quand il a cru trouver son principe de division des arts dans l'analogie avec le langage parlé. Pour lui, l'art, moyen de transmission, n'exprime et ne transmet que des idées abstraites par des formes abstraites liées aux idées par des rapports abstraits. Le lien vivant qui unit la forme à l'idée lui échappe entièrement. L'acte d'intuition qui saisit ce lien, qui aperçoit l'invisible dans le visible, ne lui est pas moins dérobé. Or, je le répète, ni l'idée abstraite, ni la forme abstraite, ni le rapport abstrait qui les combine ne peuvent convenir à la pensée artistique. De plus, les idées que l'art exprime, qu'il symbolise dans ces formes idéales, mais réelles et concrètes, sont *objectives*.

Voilà ce que Kant, ce que toute son école méconnaissent et ne peuvent comprendre; l'art pour eux n'habite pas l'Olympe ou l'Hélicon avec les Muses et Apollon leur chef, mais le royaume de Pro-

1. « Si nous voulons diviser les beaux-arts, nous ne pouvons choisir, du moins comme essai, un principe plus commode que l'analogie de l'art avec l'espèce d'expression dont les hommes se servent en parlant pour se communiquer, autant que possible, non seulement leurs concepts, mais aussi leurs sensations. » (*Ibid.*, § 41.)

serpine et des ombres. Les ombres, ce sont les idées esthétiques, ce sont les formes d'un côté, les concepts ou les *noumènes* de l'autre.

Toute cette critique se résume en ces mots : L'art n'est pas un moyen de transmission ou de communication des idées, analogue à la langue humaine; il est une langue divine, comme les anciens, dans leur instinct merveilleux, l'avaient deviné et nommé : *interpres sacerque deorum* (Hor.). Il est une *révélation*, une manifestation immédiate des idées présentes et vivantes, revêtues de formes elles-mêmes vivantes, ou exprimant la vie, symbolisant la vie, représentant ces idées d'une façon transparente et vivante. Mais l'art, tel que Kant le conçoit et le définit, est l'antipode de l'art.

Aussi la division qui sort de son principe est-elle purement artificielle; elle finit même par être assez bizarre. D'après ce principe d'analogie, que Kant appelle le plus commode (Kein bequemeste Princip), l'art se partage en trois catégories 1° les arts parlants (*Redende*), l'*éloquence* et la *poésie ;* 2° les arts figuratifs (*Bildende*), la *peinture*, la *sculpture* et l'*architecture ;* 3° l'art du *beau jeu des sensations*, la *musique* et l'*art du coloris*.

Sans parler de cette adjonction, un peu singulière, du coloris distrait de la peinture et rattaché à la musique, quoi de plus artificiel que cette division, mais aussi de plus logique? L'éloquence, l'art de la parole, devient ainsi le premier des arts, l'art du beau langage. La musique est reléguée au dernier rang, parce qu'elle n'éveille que des sensations, et le coloris, qui flatte les yeux, vient à sa suite. Kant, il est vrai, établit une autre division, celle-ci hiérarchique, où les arts sont évalués d'après leur valeur esthétique. La poésie prend ici le premier rang, l'éloquence passe au second. Pourquoi? C'est, dit Kant, que la poésie, née du génie, ne se laisse pas diriger par des règles ou par des exemples; c'est qu'elle met l'imagination en liberté, qu'elle étend et fortifie l'esprit en lui faisant sentir sa faculté libre, tandis que l'art oratoire c'est celui de tromper par de belles paroles aussi bien que d'enseigner la vérité. Cette espèce de dialectique ne s'éloigne de la poésie qu'autant qu'il le faut pour séduire les esprits et leur ôter leur liberté. Dans la poésie, tout est loyal et sincère; elle se donne pour ce qu'elle est, un simple jeu de l'imagination. Kant ne cache pas son peu de goût pour la supercherie d'un art qui, dit-il, cherche à entraîner les hommes comme des machines. La musique, qui vient après, se trouve réintégrée; elle le doit aux émotions qu'elle procure. Mais ce rang, elle ne le conserve pas : elle émeut l'esprit d'une manière plus intime et plus variée; mais elle ne parle que par des sensations sans concepts; elle est plutôt une jouissance qu'une culture. Ses idées sont associées d'une manière mécanique. Kant n'y voit qu'une asso-

ciation de pensées et de sensations, et c'est d'après la loi d'association seule qu'elle communique des idées. Kant, on le voit, est fidèle à son principe. Finalement, il la relègue au dernier rang. « Si l'on estime la valeur des beaux-arts d'après la culture qu'ils donnent à l'esprit, la musique occupe le dernier rang entre les beaux-arts, parce qu'elle n'est qu'un jeu de sensations, tandis que par l'agrément elle est la première ». Les arts figuratifs passent avant elle; ils produisent une œuvre durable, qui est pour l'esprit un véhicule de concepts de l'entendement; ils réalisent l'union des concepts avec la sensibilité.

Cette comparaison d'ailleurs, on le sait, finit très mal pour la musique; on a peine à prendre le grave philosophe au sérieux et à ne pas sourire, quand il déclare que cet art manque d'urbanité. « Par le son de ses instruments, elle étend son action plus loin qu'on ne désire; elle trouble la liberté de ceux qui ne sont pas de la réunion musicale. »

Ceux qui ont trouvé cette remarque puérile ont trop oublié qu'elle révèle parfaitement l'esprit total de cette théorie, où l'art, assimilé à la parole, a pour but d'entretenir et de développer l'activité de l'esprit. L'art ayant cette destination, pourquoi cet art du beau jeu des sensations, la musique, vient-il troubler l'esprit dans son activité la plus haute, la méditation?

II

Parmi les esthéticiens qui succèdent à Kant, les uns sont ses adversaires, les autres ses disciples; d'autres librement le continuent. En tête des premiers, en ce qui concerne la théorie du beau et de l'art, se place Herder, qui dans sa *Kalligone*, pied à pied le combat et sur tous les points le réfute, non sans relever avec justesse ses défauts; mais sur une base aussi mobile, aussi subjective que la sienne, celle du sentiment, que pouvait-il édifier lui-même de supérieur à ce qu'il attaque? Sa division des arts en particulier est encore plus faible et inconsistante. On y voit figurer, à côté des arts du dessin, l'*art de s'habiller* ou le *costume;* dans la catégorie des beaux-arts, la *gymnastique* et l'*escrime*. La *musique* et la *danse*, oubliées d'abord, apparaissent ensuite sans qu'on saisisse bien s'ils appartiennent ou non aux arts libéraux. A peine est indiqué le principe sur lequel repose cette classification. — Nous n'avons rien à demander à Schiller, qui, comme esthéticien, relève de Kant et sur plusieurs points en le continuant le dépasse. Ses écrits d'une haute valeur

roulent sur des sujets généraux que Kant avait traités, ou qui se trouvaient indiqués : le beau, le sublime, le pathétique, le tragique, la grâce et la dignité, l'idéal, l'art dans son rôle comme moyen d'éducation esthétique, etc. Sur les arts particuliers, il a laissé à peine quelques vues où la classification des arts est admise sans examen sérieux. Parmi les arts, la poésie seule a bien fixé son attention. Son traité de la poésie *naïve* et *sentimentale* offre une division qui, il le dit lui-même, s'étend à tous les arts. Cette distinction du naïf et du sentimental, qui paraît purement psychologique, est surtout historique. C'est l'opposition de l'art antique et de l'art moderne, que l'auteur a voulu ainsi marquer et caractériser comme les deux grandes époques de l'art. On le voit, c'est toujours le côté subjectif qui domine et sert à tracer ces limites.

Il nous serait peu profitable d'interroger d'autres esthéticiens de la même école, comme W. de Humboldt par exemple ou Jean Paul Richter. Ce dernier, placé dans la direction kantienne toute subjective, mais qui emprunte aussi à d'autres (Fichte, Schelling), ne s'est occupé que de la poésie; sa division en classique, romantique et humoristique révèle le même esprit et la même méthode.

Il peut paraître singulier que nous donnions notre attention et une place plus grande à l'*école romantique*. Elle, qui méprise souverainement les règles, ne se moque pas moins des divisions ou des subdivisions introduites dans les arts où l'on a la prétention de leur tracer des limites. A ses yeux, cette œuvre de pédantisme, bonne à favoriser la routine, doit être abandonnée aux académiciens et aux pédagogues des diverses écoles.

Fr. de Schlegel, le théoricien de cette école, s'élève contre l'habitude déplorable, selon lui, de diviser les arts en genres et en espèces (*in sogenannten Gattungen und Arten in gewisse Bestandtheile*). On détruit ainsi l'essence et la vie de l'art (*das Leben und Wesen zerstorend*). Erreur fatale et destructive de l'unité originelle. Ce qui est originairement un et éternellement un (*ewig einst*) doit rester un, garder son identité. Le contraire est un vieux préjugé, une habitude surannée. « Là où le haut esprit doit souffler et animer les parties, ne séparez pas, ne distinguez pas. « Cette maladie de séparation est invétérée surtout chez les modernes. C'est la lutte éternelle de l'esprit et de la lettre, de l'invention et de l'exécution dans la philosophie, dans la vie commune et dans l'art (*Sämmtl. W.* t. VI, p. 101). » — Mais précisément parce que nous rencontrons ici une opinion contraire à la nôtre, il y a pour nous intérêt à savoir comment elle se motive et croit justifier ses jugements. Il est bon aussi de voir où elle est conduite dans cette voie du subjectivisme où elle est engagée.

Philosophiquement parlant, en effet, le romantisme, c'est le subjectivisme. Il y est à son maximum ou à sa plus haute puissance. Son principe n'est autre que celui de Fichte. Le moi y est proclamé le maître, le créateur absolu dans l'art. Les arts, comme l'a dit Kant, sont les arts du génie, et le génie est au-dessus des règles; il crée les règles (*Krit. der Urth.*). Il crée, comme Dieu crée l'univers physique et moral, sans qu'aucune puissance supérieure à la sienne ait le droit de lui imposer des lois. C'est ce qui s'appelle la *génialité divine*. Ici est revendiquée pour l'imagination une liberté absolue et sans limites. Dans le monde de la fantaisie, le monde des formes et des idées, celle-ci, la libre fantaisie, se joue librement. L'artiste est arbitre suprême en tout ce qu'il conçoit, invente, exécute. Il doit tout tirer de lui-même, sauf ses matériaux. Dans l'emploi qu'il en fait, il n'a de règle, de modèle et de direction à recevoir de personne. Libre dans ses allures, toutes les routes lui sont ouvertes; il les choisit, les suit, les parcoure à ses risques et périls, attentif à éviter les chemins battus. N'attendez donc pas qu'il reconnaisse la moindre valeur à vos divisions de genres et d'espèces.

Les formes générales de l'art, c'est à peine s'il les reconnaît; il n'y attache pas d'importance, encore moins aux formes particulières comme aux conditions auxquelles chaque art genre ou espèce doit, dit-on, satisfaire et se plier. Ce sont, à ses yeux, des chaînes et des entraves imposées à la liberté de l'art, que le talent et le génie doivent briser.

Ainsi, devant cette liberté absolue de l'art toutes les barrières, s'abaissent, les frontières disparaissent, il n'y a plus de limites. Une seule chose subsiste et doit être maintenue : l'unité de l'art. Le reste est faux ou indifférent. De même que l'affinité des formes et des idées engendre et légitime leur mélange, de même que le laid, le hideux, le difforme, l'horrible et le grotesque, le trivial même, doivent se rencontrer dans l'œuvre d'art à côté du beau, du sublime, du gracieux, du noble, etc., de même les formes plus générales de l'art doivent aussi se mêler, s'unifier, se confondre. Si l'on s'élève à ce point de vue qui les domine, le poète, le musicien, le sculpteur, l'architecte et le peintre se rencontrent, s'assimilent, ne font qu'un seul et même artiste. L'imagination n'est-elle pas la même pour tous? S'il y a diversité, elle n'est pas originelle. Elle vient de la direction spéciale qu'ils ont suivie, du milieu, de l'éducation etc. Bref, aux yeux du romantisme, toutes les formes de l'art comme toutes les règles particulières s'effacent dans l'universalité de la pensée qui les crée. Tout dépend de la force de l'imagination et de la puissance du talent. Il n'y a qu'un art, comme il n'y a qu'une imagination. Le

génie de l'art plane au-dessus de toutes les divisions, comme il se joue de toutes les règles. « L'esprit dans sa glorification et sa transfiguration domine toutes les formes » (Id., *ibid.*).

Tel est le dernier mot de la théorie romantique. Elle est loin d'être entièrement fausse. Certes il est bon de maintenir la liberté de l'art et, avec elle, son unité, de les rappeler sans cesse quand elles sont oubliées, quand le triomphe de la routine et des règles conventionnelles paraît immobiliser l'art et le stériliser. Il est bon de faire ressortir l'esprit qui pénètre toutes ces formes les féconde et les vivifie. Mais l'erreur très grande est de méconnaître la différence essentielle de ces formes, leurs conditions spéciales, qui elles-mêmes engendrent des règles particulières. Nous n'avons pas à nous étendre là-dessus. Lessing et Winckelmann l'ont suffisamment démontré, l'un et l'autre en exagérant peut-être. Le romantisme a beau faire, ces formes et ces différences subsistent. Il n'est pas vrai que l'imagination du peintre, du sculpteur et du poète soit la même. Le romantisme lui-même est forcé de le reconnaître. Aussi qu'arrive-t-il? C'est que Fr. de Schlegel, après avoir dit et répété : « Le poète doit être peintre, le sculpteur est poète » (*der Mahler soll ein Dichter seyn*, etc.), est obligé de revenir sur ses pas et de se contredire. Lui-même finit par adopter et propose une division des arts qui n'est pas sans valeur et pour nous sans intérêt. Placé au point de vue subjectif, il admet un principe qui n'est pas plus solide que les précédents : c'est celui de l'expression du sentiment, le degré de *sentimentalité* qui répond à chaque art et à sa manière de l'exprimer et de le représenter. Bref, l'expression, la signification spirituelle (*das Geistigbedeutende*), comme but de l'art, voilà le principe. En première ligne seront placés les arts les plus significatifs ou expressifs du sentiment. La musique y occupe le premier rang. Elle est donnée comme étant l'art de l'âme ou du sentiment. La peinture est l'art de l'esprit; la sculpture, l'art qui reproduit la forme corporelle. La *poésie* plane au-dessus des autres arts, comme étant l'art universel qui les réunit. L'idéal des sphères inférieures s'y reflète. Mais c'est le drame qui opère cette fusion ou cette réunion. En lui doivent se retrouver tous les genres et toutes les formes de l'art. — A travers le vague et l'arbitraire de ces divisions, on entrevoit un progrès réel. On sent surtout le voisinage et le contact d'un nouveau système et d'une nouvelle conception de l'art, dont Fr. de Schlegel lui aussi, tout en restant dans la direction opposée, subit malgré lui l'influence, et qui ouvre une autre voie à l'esthétique et à la philosophie de l'art.

Pour fermer ce cycle, celui que parcourt l'idéalisme subjectif, nous dirons quelques mots d'une division qu'a aussi proposée dans son

esthétique, malheureusement posthume et non achevée, un penseur plus profond et qui a une place beaucoup plus élevée dans la philosophie allemande. Quoiqu'on ait voulu le rattacher à la philosophie nouvelle, dont il a sans doute subi aussi l'influence, F. Schleiermacher, par tout l'esprit de sa doctrine et qui anime ses œuvres, est resté lui aussi dans la voie du subjectivisme. Son esthétique, qui est une philosophie de l'art, offre partout ce caractère. L'art y est défini une des activités essentielles de la nature humaine. L'activité artistique a pour but d'éveiller la conscience totale de la liberté spirituelle, et sous ce rapport l'esthétique est une science morale, une branche de la psychologie et de l'anthropologie. L'art a pour mission d'entretenir le libre jeu de nos facultés, comme l'a dit Kant. La vie esthétique est une des formes de la vie totale de l'humanité. La vie esthétique est différente chez les différents peuples; il y a un art national qui leur est propre et distinct, qui personnifie l'esprit et le génie de chaque nation. La diversité des goûts et de l'imagination est si grande qu'à ces formes différentes ne peut s'appliquer une règle commune.

Tout cela a sa vérité sans doute; on ne peut méconnaître le même progrès qui s'opère même dans la conception subjectiviste de l'art, modifiée il est vrai par une autre conception en direction opposée, plus large et plus féconde. Mais comment les arts ici sont-ils classés? et quelle division va sortir de ce principe? Les beaux-arts se partagent en trois classes. Les premiers sont les arts d'*accompagnement* (begleitende), la *mimique*, la *danse*, l'*orchestique* de sorte qu'on n'arrive aux arts véritables qu'après avoir connu les arts accessoires. Viennent en second lieu les arts figuratifs, l'*architecture*, la *peinture*, la *sculpture;* en troisième lieu, la *poésie*. L'auteur semble avoir oublié la musique. Celle-ci apparaît plus tard.

III

Aucun des esthéticiens que nous avons passés en revue n'a pu en réalité nous dire ce qu'est l'art en lui-même et dans son essence, quelle est sa nature et quel est son objet, quelle est sa fin et quelle mission il est appelé à remplir parmi les autres formes de la pensée humaine.

Dans la période précédente, où le goût, la faculté du beau, a été soumise à une analyse exacte et à une critique rigoureuse, les beaux-arts que Kant appelle avec raison les arts du génie, sont par par lui distingués des arts utiles et de la science. Dans l'imagination s'opère la fusion des deux grandes facultés de l'esprit, la sensibilité

et l'entendement. L'art a pour but d'entretenir le jeu libre des forces de l'âme humaine. L'homme y prend la conscience la plus haute de sa liberté spirituelle. Tout cela est exact sans doute et précieux à constater.

Mais on ne nous dit pas ce qu'est l'art en lui-même quelle est sa nature réelle et objective. On ne sait pas même pourquoi et comment il produit tous ces effets. Il y a plus : après avoir dit qu'il a sa fin en lui-même, et proclamé ainsi son indépendance, on la lui retire; on en fait un objet d'agrément, ou bien on lui assigne un but moral, ce qui lui ôte sa liberté, en fait un satellite ou un auxiliaire de la morale.

Sur cette base, il est impossible, avons-nous dit, d'établir une véritable distinction des formes essentielles de l'art et de les classer; on cherche vainement à les coordonner, à construire une échelle où la gradation véritable soit marquée entre les différents arts. Cette échelle, si l'on essaye de la faire, c'est d'après des caractères extérieurs non intrinsèques à l'art, en prenant pour règle de distinction par exemple des sens auxquels les arts s'adressent, ou le caractère moral, sentimental, plus ou moins significatif, symbolique ou le degré de liberté dont chaque art est capable de révéler à l'homme la conscience. Aucun principe solide de division et de classification ne s'offre à nous dans toutes ces divisions.

Pour le trouver, disons-nous, il faut sortir du point de vue subjectif, rétablir l'objectivité dans la connaissance humaine, en particulier et surtout dans la manière d'envisager l'art et ses œuvres.

On connaît les systèmes suivants. La tâche première et principale des auteurs de ces systèmes a été de rétablir l'objectivité que l'idéalisme kantien avait fait disparaître. On sait comment le promoteur de ce mouvement, Schelling, par sa conception de l'absolu, base de son système a cru y parvenir. L'absolu, le premier principe des choses, enferme en lui-même les deux termes de la pensée et de l'existence; il est l'identité des contraires, du sujet et de l'objet, de l'idéal et du réel, de l'infini et du fini, de la nécessité et de la liberté, etc. Mais cet absolu n'est pas l'unité immobile, il se développe; en se développant, il se scinde ou se différencie. La loi de son développement est une incessante *évolution*, où les termes, d'abord confondus au sein de l'unité, se séparent, s'opposent et se réunissent dans une série d'oppositions, le degré inférieur conduisant à un degré supérieur de plus en plus élevé. Dans ce processus universel est contenu l'univers entier, physique et moral. L'absolu, s'objectivant ainsi, ss manifeste et se réalise. Telle est la base métaphysique de ce système, qu'il suffit de rappeler et qui n'a pas changé, malgré

les variations dans la pensée de l'auteur. Sans en faire l'examen ni la critique, ce qu'il importe ici de constater et de montrer, c'est qu'il en sort une nouvelle conception de la nature et de l'art qui doit conduire à une nouvelle *division* des arts.

La première face du système (qui lui a fait donner d'abord le nom de philosophie de la nature), c'est une nouvelle manière, en effet, d'envisager la nature, le monde réel physique et moral.

La nature n'y est plus conçue comme un ensemble de phénomènes régis par des lois que lui assigne l'esprit, inconnue qu'elle est tout à fait dans sa partie substantielle, comme « chose en soi », simplement assimilée à l'esprit, qui l'a gratifiée de ses formes. Elle est la manifestation du principe actif et vivant qui agit en elle, qui est présent ou immanent en elle, qui incessamment s'y réalise et s'y développe. Ce principe crée ou produit des êtres d'une diversité infinie et répand ainsi partout la vie et l'intelligence. La nature recèle dans son sein des *forces*, des *puissances* (Potenzen), des *activités* qui s'y développent sans cesse sous une infinie variété d'êtres et de formes. La pensée et la vie y sont à tous les degrés. Partout se réalisent des germes, des types, des modèles, des idées. Elle devient ainsi elle-même vivante et animée; elle l'est dans tous les règnes, dans son ensemble et dans toutes ses parties. De l'étoile au minéral, du minéral à la plante, de la plante à l'animal et à l'homme, la chaîne vivante n'est jamais interrompue. Elle-même, la nature est une œuvre divine, l'œuvre d'un artiste qui en elle incessamment travaille et qui, dans ses productions, réalise des types, des idées virtuellement contenues dans sa pensée. Ainsi rien n'est mort, tout est animé, tout s'organise ou tend à s'organiser. Il n'y a pas de saut brusque dans la création. Au monde physique, où tout est fatal, succède le monde moral ou de l'activité libre, sans interruption. Dans le monde moral lui-même, l'esprit qui s'y développe acquiert la conscience de lui-même sous les formes que revêt l'humanité dans sa marche successive à travers les siècles et qui sont les époques de l'histoire et de la civilisation.

La nature ou le monde réel ainsi compris, qu'est-ce que l'*art* et quelle est son idée? L'art est une manifestation plus haute de l'absolu par l'intermédiaire de l'esprit humain qui le crée par son activité libre. Il est une seconde nature, que l'homme, en qui apparaît et se révèle l'esprit divin, ajoute à la première. Il est *homo additus naturæ*, dirait Bacon dans un sens plus élevé. C'est une nature idéalisée, glorifiée, transfigurée. L'homme qui le crée par son activité libre le fait afin de se donner à lui-même la vue plus claire de ce qui déjà lui est révélé dans le monde réel. Dans l'art se rencontrent les deux activités, dont l'une seulement apparaît dans la nature, l'activité

inconsciente et *fatale.* L'activité *libre* s'y ajoute et s'identifie avec elle. Cette rencontre des deux activités a lieu dans le génie qui crée les œuvres d'art à la fois avec conscience et sans conscience, librement et fatalement; car, sachant ce qu'il fait, il est incapable de se rendre un compte exact de son mode d'agir et de ce qui est le fond inépuisable de ses œuvres, ce qui est le caractère de l'inspiration. L'art est donc une manifestation, une *révélation* (Offenbarung). C'est une réalisation plus haute des idées qui déjà sont plus obscurément et plus confusément dans la nature, dispersées qu'elles sont dans une infinité d'êtres, ici apparaissant dans un miroir, l'esprit humain, capable de concentrer les rayons de cette lumière diffuse. L'art, c'est le spectacle que l'esprit se donne à lui-même d'un monde invisible et pourtant visible, de l'idée visible hors de lui mais plus ou moins offusquée sous des formes sensibles. Il y est invinciblement poussé par le besoin qu'il a de se représenter et de se révéler à lui-même ce qui est le fond de toute existence, ce qui surtout est celui de sa propre nature, ce que celle-ci en elle-même recèle et tend à développer, ses idées, ses sentiments, ses passions, ses modes d'activité, de s'en former un vivant tableau qui les idéalise. Tel est l'art, dont la formule aujourd'hui généralement admise est celle-ci : « la représentation des idées sous des formes sensibles. »

Si telle est la nature de l'art, quel est son but? Ce but, c'est cette *manifestation* elle-même. L'art est sa propre fin, comme l'a fort bien dit Kant, sans pouvoir l'expliquer. Il donne à voir et à mieux voir ce que l'homme voit mal ou ne voit pas assez clairement dans le réel lui-même. Il est un spectacle; mais dans ce spectacle apparaît le principe idéal et divin qui anime les choses. Ce n'est point ce vain spectacle qui nous serait donné s'il se bornait à reproduire ou à imiter le réel détaché de l'idéal, à nous montrer les objets dont les sens se repaissent, à fabriquer des images vides et insignifiantes ou à étaler sous nos yeux de vulgaires et impures réalités.

Dès lors s'expliquent et se résolvent toutes les questions précédentes non jusqu'ici résolues. L'art est, disons-nous, une révélation. A ce titre, il vient se placer à côté des formes les plus hautes de l'intelligence humaine, de la religion, de la science, de la philosophie. L'art est libre, car il a sa fin en lui-même; sa liberté comme sa dignité lui est assurée, même quand il travaille au service d'autres puissances, la religion, la science, etc. Ses effets aussi se comprennent, d'abord la jouissance pure et désintéressée qu'il procure, l'accord qu'il établit entre les puissances de l'âme, la raison et la sensibilité, unis par un lien d'indissoluble harmonie. Il produit l'harmonie dans l'âme, parce que cette harmonie est ou doit être dans les choses

et qu'elle se révèle encore au milieu des plus terribles désaccords et des plus plus grandes oppositions. L'art nous donne la conscience de notre liberté spirituelle et nous fait goûter une sorte de sérénité dans le spectacle des plus terribles épreuves. Il est une distraction aux chagrins et aux soucis de la vie; il transporte l'esprit dans une région idéale. Il enseigne, il moralise, il édifie, mais cela par la seule vertu qui est en lui, qui réside en lui, non comme moyen, comme instrument. Il n'est pas l'imitateur servile ou le copiste de la nature, mais il est son interprète et son rival. Il rivalise avec elle, la surpasse même dans le champ qui lui est propre, celui de la représentation sensible des idées. Il lui emprunte ses formes et ne les copie pas. Il est une langue, mais non une langue abstraite, propre à transmettre des idées, mais une langue divine, révélatrice des idées divines. — Ainsi se résolvent toutes les énigmes tout à l'heure insolubles.

Nous n'entendons nullement adopter sans réserves le système d'où cette conception de l'art est sortie; nous lui laissons ses côtés faux, ses exagérations, son apothéose de l'art, qu'il place au sommet de la pensée; nous laissons aussi à l'auteur et à ses disciples leur langage inspiré et enthousiaste. Pour nous, analysant froidement cette conception nouvelle de l'art, nous devons examiner si l'on y trouve le principe qui jusqu'ici a fait défaut, qui doit servir à la division des beaux-arts et permettre d'en établir le système.

Puisque l'art est une manifestation (*Erscheinung*) de la vérité sous des formes sensibles, il y a deux termes à considérer dans cette manifestation, et de plus leur rapport réel et constitutif; il y a à les suivre dans leur développement successif, alternatif et progressif.

Ces deux termes sont : 1° l'*idée* manifestée; 2° la *forme* qui la manifeste, plus le *lien* d'indissoluble unité qui doit les unir et qui caractérise l'œuvre d'art. L'un est l'idéal même, mais inséparable du réel; l'autre est le réel, mais le réel idéalisé lui-même et ainsi rendu capable de manifester l'idée.

L'un des deux termes est supérieur à l'autre; mais a besoin de l'autre, qui lui est nécessaire. Le terme supérieur est l'esprit lui-même qui doit se révéler et se montrer, apparaître et se dévoiler de plus en plus sous des formes sensibles et réelles, nécessaires pour le manifester.

Si nous appliquons ceci aux formes de l'art qui constituent les arts particuliers, sur-le-champ apparaît le principe de *division* qui doit servir à les classer, à marquer leur ordre de succession, leur place, leur rang, à construire une échelle des arts.

Tous les arts se ressemblent, comme ayant un objet commun, celui de manifester l'idéal par des formes sensibles empruntées au monde

réel et elles-mêmes idéalisées. Ils diffèrent par ces formes elles-mêmes, par le mode de représentation que ces formes imposent ou rendent nécessaires à chacun des arts, lignes, formes, couleurs, sons, langage articulé etc.

Chaque art, en vertu de son mode propre de représentation, des matériaux qu'il emploie, etc., est capable de représenter de l'idéal commun une portion ou un degré plus ou moins élevé mais limité qui lui est dévolu et qui lui appartient, qu'il excelle à représenter et qui fait sa supériorité. Cet idéal est plus ou moins avancé; ces formes sont plus ou moins elles-mêmes parfaites, plus ou moins naturelles ou immatérielles, éloignées ou rapprochées de l'idéal le plus élevé, qui est l'esprit lui-même, dans sa nature la plus complète et la plus développée. L'esprit, dans la totalité de ses idées, sentiments, manifestations et actes, est toujours le plus haut idéal.

Comme l'avaient entrevu Aristote et après lui beaucoup d'autres, c'est bien le mode de représentation, la différence des matériaux de chaque art, qui est le principe de différenciation des arts; mais c'est aussi, c'est surtout le degré d'idéal que chaque art à l'aide de ces matériaux est capable de représenter, qui est ici la base première ou le point fixe à déterminer. Car, il faut le répéter, il y a bien un idéal commun, mais aussi un idéal particulier, je veux dire un degré de l'idéal qu'il est donné à chaque art d'atteindre, qu'il excelle à exprimer, mais qu'il ne peut franchir ou dépasser, par où il reste lui-même et est supérieur, mais par où il est ou peut être inférieur aux autres. Il s'établit ainsi une gradation naturelle entre les arts, qui révèle et fait ressortir leur nature, leur affinité et leur hétérogénéité, leurs conditions, leurs limites, leurs règles les plus générales et les plus fixes.

L'opposition des deux termes, leur réciprocité et leur développement sont marqués dans cette *gradation* successive. Cette lutte c'est la lutte de la *nature* et de l'*esprit*, de la *forme* et de l'*idée*, et cette lutte s'accuse de plus en plus à mesure que l'on s'élève dans l'échelle des arts. Plus un art est élevé par son idéal, plus ses formes sont spirituelles, plus l'esprit qui y apparaît exige et se crée à lui-même des formes qui lui correspondent et le manifestent. Il y a opposition, mais aussi conciliation dans cette marche progressive. Le degré d'*idéalisation* ou de *spiritualisation* augmente à chaque degré; la puissance représentative devient de plus en plus grande, plus étendue, sans que jamais toutefois l'art puisse se dégager de la forme sensible, ni affecter la forme d'abstraction pure qui le ferait s'évanouir et s'absorber dans une autre forme, celle de la pensée pure, de la science ou de la religion, etc.

Tel est le principe qui doit servir à classer les arts et permettre d'en organiser le système.

Ceci est le point capital, comme le pivot sur lequel roule toute notre étude. Il convient d'y insister et de le préciser encore, sauf à nous répéter.

Il y a, disons-nous, une idéalisation ou spiritualisation progressive des formes de l'art, correspondant aux degrés de l'idéal que ces formes contiennent et représentent. Les deux termes coïncident et se succèdent dans la série des arts qui emploient ces formes. Ainsi l'idéal de la peinture n'est pas l'idéal de la sculpture, ni l'idéal de la sculpture celui de l'architecture, de la musique et de la poésie.

Plus est élémentaire et restreint l'idéal qu'un art doit représenter, plus les formes qu'il emploie pour réaliser cet idéal sont elles-mêmes restreintes ou matérielles, incapables de représenter l'esprit dans sa vraie nature spirituelle, avec toutes ses idées, ses sentiments, ses manifestations et son action; moins son rang est élevé malgré l'excellence et la supériorité à d'autres égards.

Plus un art est capable par la nature de ses formes, leur variété, leur puissance expressive de manifester et de symboliser l'*esprit* ou l'idéal spirituel, d'exprimer tous ses sentiments, ses passions, sa vie, ses idées, de le suivre dans le déploiement total de ses puissances et de son activité, plus il est haut placé dans la hiérarchie des arts.

Là est le vrai *criterium*, la mesure fixe pour marquer la gradation des arts, établir une série qui les range dans un ordre le plus naturel et le plus propre à montrer leurs vrais rapports, leurs différences et leur mutualité.

Les arts conservent néanmoins leur unité. Tous empruntent à la nature les formes dont ils ont besoin pour représenter d'une manière sensible l'idéal ou le degré d'idéal qu'il leur est donné d'atteindre et de manifester. C'est la diversité des matériaux et des moyens ou des instruments employés qui fait entre eux la diversité. Et cette différence est grande, essentielle, caractéristique. Cela sans doute n'a échappé ni à Aristote ni à aucun de ceux qui l'ont suivi ou précédé. Mais comment classer ces formes si l'on n'en voit ni le contenu, ni le rapport avec l'idée qu'ils révèlent et contiennent; si, par exemple, cette idée elle-même est niée ou méconnue, si la forme n'est pas mieux comprise comme telle, ou si elle n'est regardée que comme accessoire ou simple signe, si le rapport des deux termes échappe, s'il est faussé dans un symbolisme abstrait, etc.? La classification sera impossible, ou fausse, ou arbitraire et superficielle.

Aucune règle ni principe de division n'en peut sortir; aucune coordination précise s'établir. C'est au contraire ce qui devient clair et

facile, étant admis le principe qui vient d'être posé, principe lui-même tiré de la notion même de l'art, de sa vraie nature et de sa fonction. Là donc est le vrai critérium ; il est intérieur et non extérieur. Il n'est pris ni dans les sens dont la division peut s'y ajouter, parce qu'elle-même y trouve son explication et sa dérivation, ni dans tout autre caractère, comme l'expressibilité abstraite (Kant), ni dans le degré d'efficacité morale ou de liberté, ni dans les services que tel art rend à la religion, à la morale, à l'éducation, à l'industrie, à la politique, à la science, à l'histoire, etc. La diversité des arts tient à la diversité des formes de l'idéal que les arts représentent et à celle des moyens qu'ils emploient pour réaliser cet idéal.

Il est rare que celui qui a découvert un principe en fasse lui-même l'application exacte et complète ; Schelling en était moins capable qu'un autre. Génie d'intuition, il excelle aux grandes vues, mais il ne sait descendre aux applications, coordonner, formuler, systématiser les différentes parties de la science. Ce défaut, qui est celui de sa Philosophie de l'art [1], est en particulier celui de sa division ou construction des arts. Là se reproduisent les formules partout consacrées du système, ici trop abstraites, du réel et de l'idéal, de l'objectif et du subjectif. Dans le cadre tracé de la division des arts, qu'il suffit d'indiquer, les arts sont rangés en deux séries : 1° les arts du *réel ;* 2° les arts de l'*idéal*. La première série (les arts du réel) comprend les arts figuratifs (*Bildende*) ; la seconde, les arts parlants (*Redende*) : la poésie et la musique. La poésie se divise en lyrique, épique, dramatique.

Il est très facile de critiquer cette construction ; ce n'est pas moins un essai d'organisation et de systématisation d'après une base philosophique. La loi est imposée désormais de s'y conformer, et le progrès même sur ce point qu'a fait la science est incontestable.

IV

Parmi les chefs des écoles que la pensée de Schelling a suscités et qui occupent un rang distingué dans la philosophie allemande sans s'être placés au premier, il convient de remarquer Krause, dont l'*Esthétique*, d'abord publiée en esquisse, aujourd'hui *in extenso* (1882) dans ses leçons, nous offre pour le sujet qui nous occupe un intérêt tout particulier.

1. Voy. Philosophie de l'art, *Œuvres complètes.*

A la fois platonicien, kantien, mais surtout inspiré par la philosophie nouvelle, Krause a exposé un système dont on aurait tort de méconnaître la valeur originale et le caractère élevé ; il n'a pas été sans influence, et les mérites supérieurs de ses écrits ont valu à son auteur beaucoup d'admirateurs et de nombreux disciples, dont plusieurs lui sont restés fidèles. La manière dont le problème qui nous occupe a été par lui envisagé et traité offre une face nouvelle, qui mérite d'être examinée.

On connaît l'idée fondamentale du système de Krause ; c'est celle d'un *organisme universel* où toutes les parties de l'univers physique et moral unies par un lien harmonique sont elles-mêmes rattachées à un plus haut principe, l'être ou l'*essence absolue*, d'où émanent toutes les essences ou *essentialités* (Wesenheiten). Au sein de la diversité et de l'opposition, saisir le lien organique qui laisse subsister la diversité, l'indépendance et l'individualité au sein de l'unité, telle est la manière philosophique de considérer les choses, l'objet propre de la philosophie.

Organiser, organisation, organisme, ces mots reviennent sans cesse et forment la devise du système. Cette idée, Krause l'applique aussi à l'art et aux arts particuliers. La partie principale de son *Esthétique* est intitulée : *L'art comme organisme des arts particuliers* (*Die Kunst als Organismus der besonderer Künste*). L'idée première, qui se trouve déjà, comme nous l'avons montré ailleurs (numéro de mai 1883), dans Schiller, Humboldt, Schleiermacher, c'est que le beau est une des formes essentielles de la vie humaine, comme elle est une des essentialités divines. La vie humaine, individuelle, sociale et humanitaire doit être organisée d'après cette idée, comme elle s'organise sur le modèle du bien et du vrai ; elle s'applique à la vie même, à la vie tout entière, qui devient ainsi une œuvre d'art, « le bel art de la vie ».

L'auteur prend donc à tâche de fixer à l'art sa place et son rang comme organe de la vie universelle. Il y a deux domaines principaux. Le premier est celui de la *belle* vie de l'individu, dans la société et dans l'humanité. Le second est celui de l'art proprement dit, le monde de l'imagination (Kunst der Phantäsie).

Or quel est le principe de cette organisation des arts particuliers (*Ein Theilungsgrund*, p. 207) ? C'est, dit Krause, l'idée même de la beauté comme principe interne ou essence même de l'art. Aussi la division des arts particuliers doit se diriger d'après l'organisation intérieure de l'idée de beauté.

Ce principe, quel est-il ? C'est, nous dit Krause : « le degré d'*idéalisation* » que présente chaque art. En vertu de ce principe, la poésie,

placée au sommet, est le but duquel tendent à se rapprocher tous les arts. Tous les arts dérivent d'un principe unique, la poésie. Celle-ci représente le plus haut degré de l'idéal poétique, la poésie, dont le mode d'expression est la parole, non la parole abstraite, mais la parole elle-même, qui dans sa structure intime est une œuvre d'art, l'organe adéquat et vivant de la pensée.

D'après ce principe, la division s'établit ainsi : 1° au sommet, la poésie; 2° au second rang, la musique; 3° au-dessous, les arts figuratifs ou du dessin (peinture, sculpture, pantomime). Au dernier échelon, la danse. Une place à part est réservée au *drame* ou à l'art dramatique. l'art universel qui réunit et résume tous les autres arts.

Certes il y a plus d'une objection à faire à cette division. La poésie doit être placée au sommet sans doute; mais faire dériver tous les arts de la poésie est une méthode peu exacte et même fausse. La marche *descendante* n'est pas ici la meilleure. Elle est même tout à fait contraire au principe. Celui-ci veut que chaque organe se développe et soit d'abord formé avant que l'on passe à un organe supérieur et à l'ensemble des organes. La méthode *ascendante* doit être préférée; c'est la vraie méthode, celle de l'évolution, aujourd'hui admise dans la science.

Quoi qu'il en soit, cette idée d'un système des arts qui soit un véritable organisme, où chaque art, à la fois relié au tout, animé d'un principe unique, et toutefois libre et indépendant, a sa place marquée dans l'ensemble, où la mutualité et la réciprocité, la solidarité existent sans nuire à l'indépendance et à la liberté, est une idée heureuse. C'est l'idée que l'auteur poursuit et cherche à réaliser dans tout son système. Elle a marqué ici sa trace. Tous les esthéticiens depuis s'en sont emparés, comme on peut le constater dans tout le cours de cette nouvelle période de la philosophie allemande.

V

Cette période que nous parcourons offre, on le sait, deux phases distinctes. Ce qui caractérise celle où nous entrons, c'est moins la pensée, qui au fond est la même, que la méthode qui, appliquée à la science entière, prétend la transformer et la constituer. Cette méthode, la dialectique, est une logique nouvelle qui n'atteint pas seulement la forme, mais aussi le fond même de la pensée. Dans le nouveau système est proclamée, comme dans le précédent, l'identité de l'être et de la pensée; on y suit le développement de *l'Idée* dans tous

ses moments, à tous ses degrés, dans sa marche incessante et progressive, ou dans son évolution, d'abord en soi ou dans sa forme abstraite, puis dans le monde de la nature et de l'esprit.

Avec un tel système et une pareille méthode on conçoit quelle importance va prendre dans la science du beau le problème de la division des arts.

Lui-même va nous présenter une face nouvelle. Comme toutes les autres formes de la pensée, celle-ci devra se plier aux exigences de cette méthode, suivre sa marche, s'assujettir à ses formules. Le rhythme de la dialectique en réglera tous les pas. La philosophie de l'art, dans son ensemble et dans toutes ses divisions et subdivisions, devra lui obéir. Une coordination précise sera nécessaire, où chaque terme, chaque forme générale et particulière aura sa place marquée dans un ordre invariable et qui ne peut s'intervertir, selon les règles précises d'une logique rigoureuse et inflexible. La science du beau et de l'art (*Wissenschaft der Schöne*) est à ce prix. Autrement, dira-t-on avec dédain, ce n'est pas une science, et elle n'a pas le droit de figurer comme partie intégrante de la philosophie.

Ce n'est pas au chef de cette école que nous devons d'abord nous adresser pour savoir comment le problème y est résolu. L'esthéticien qui le premier a fait usage ici de cette méthode n'est pas Hegel, mais un disciple indépendant, Christian Weisse. Il entreprit, dit-il, de donner une forme scientifique à la théorie du beau ou de l'organiser d'après la méthode nouvelle.

Son livre intitulé *Système de l'Esthétique comme science de l'idée de la beauté* (*Syst. der Æsthetik als Wissenschaft von der Idee der Schönheit*) n'est pas d'un abord facile même pour ses compatriotes. Un style abstrait, hérissé de formules, diffus et chargé avec cela de métaphores, en défend l'entrée aux profanes. Ce n'est pas moins l'œuvre d'un penseur original et profond ; il contient beaucoup d'idées neuves et fécondes, indépendantes du système.

Sur ce point particulier de la *division des arts*, l'auteur nous dit qu'il a essayé de créer le corps organisé de la science du beau selon les règles de la méthode dialectique. Or le principe de sa division, quel est-il ? Il est, dit-il, emprunté non aux sens, mais à l'idée même de l'art et du beau, à « la position des deux termes qui constituent le beau ». En outre, il observe le rhythme de la pensée dans le développement qu'elle suit et qui est la loi même du processus ou de l'évolution de l'idée, conformément à ce principe : 1° l'*idée* est d'abord incorporée à la matière; 2° en second lieu, elle se scinde et s'oppose à elle-même; 3° elle revient sur elle-même, et les deux termes se réconcilient. On reconnaît ici la dialectique hégélienne.

La division est donc assujettie à la loi du *ternaire*, et celle-ci se reproduit partout dans les subdivisions comme dans l'ensemble. Trois moments ou formes successives de l'art la mesurent ou la déterminent. La gradation est celle-ci : 1° au premier rang, l'*art des sons*, la *musique;* 2° au second rang, les *arts figuratifs;* 3° au troisième, la *poésie*. Chacun de ces genres ou groupes engendre selon la même loi du ternaire le nombre neuf, qui est celui des Muses.

Il serait superflu d'entrer dans le détail et l'explication de ce processus, que les hégéliens eux-mêmes ont déclaré peu correct, arbitraire et subtil, et par conséquent nous-même de le critiquer. Ce qui est à remarquer, c'est l'introduction du nombre ternaire, au nom de la dialectique, et qui ne sortira plus de ces divisions. Il préside partout à cette marche progressive, en règle et dirige tous les pas. Le nombre trois engendre une série de *triades* qui se graduent ici de la manière suivante, par exemple : dans la musique, le rhythme, l'harmonie et la mélodie, dans les arts figuratifs, l'architecture, la sculpture, la peinture; dans la poésie la poésie lyrique, épique, dramatique, etc.

Ce qui est aussi à noter, c'est, avec le besoin toujours naissant d'organisation et de systématisation scientifique qu'exige la loi du progrès ou du processus, l'abandon de la méthode descendante pour la marche ascendante ou de l'évolution, qui n'était pas ou était moins marquée dans les divisions précédentes.

Mais ce qui est bien plus encore à remarquer dans cette gradation successive et méthodique, c'est le principe même qui sert de base à la classification. Il est mal applique, sans doute; mais il est sciemment et rigoureusement appliqué. C'est celui de la *spiritualisation* ou de l'*idéalisation* progressive des formes de l'art comme devant être la règle et la mesure unique pour marquer les degrés, dresser l'échelle et constituer la hiérarchie des arts particuliers.

Un autre esthéticien qui est regardé comme un antécédent et un précurseur de Hegel et qui, à cause de l'importance de ses écrits sur le beau et l'art, ne peut être omis dans cette revue, quoique sa place eût peut-être dû être ailleurs est K.-Fr. Solger. Nous devons aussi quelque attention à sa classification des arts, quoiqu'elle soit peu précise et peu satisfaisante.

Il est bon de voir comment le principe qui est le vrai principe tend partout à prévaloir, quoiqu'il reçoive des applications diverses plus ou moins heureuses et rigoureuses.

Le beau, pour Solger comme pour Schelling, pour Kant, pour Weisse, se définit « la manifestation de l'essence ou de l'idée, apparaissant à l'esprit, sous des formes sensibles » (*Erwin*, 257; *Vorles.*

der Æsthetik 46). L'œuvre d'art est le symbole de l'idée, et tout art est symbolique. Le symbole diffère de l'allégorie en ce que celle-ci est plutôt l'emblème d'une idée abstraite, tandis que le symbole unit d'une façon plus étroite le général et le particulier, le rationnel et le sensible. Du reste, unité, scission, opposition, accord ou retour à l'unité, tout cela se retrouve chez ce continuateur de Schelling et de Fichte. Nous n'entrons pas dans l'exposé de sa doctrine et de ses idées. Ce qui est pour nous à constater, c'est que le principe de sa division des arts est au fond le même que dans Schelling le même qu'il a été dans Weisse et qu'il le sera dans Hegel, savoir l'opposition de la matière et de l'esprit, de l'essence et de la manifestation (*Wesen und Erscheinung*) [*Ibid.*], les deux facteurs de la production artistique; c'est l'évolution de l'idée qui mène de l'un à l'autre des deux termes, la prédominance de plus en plus grande de l'idée ou de l'élément rationnel qui, peu à peu dans chaque art, se dépouille de sa matérialité, pour revêtir une forme de moins en moins matérielle, quoique toujours sensible. Ce principe s'énonce ainsi d'une manière un peu vague : « L'idée doit entrer d'une double façon dans le sensible : 1° comme unité intérieure, l'absorbant et le recréant [*wiedererzeugt*]; 2° comme se dispersant et se disséminant; 3° cette opposition crée une opposition dans l'art, qui est celle de l'art proprement dit et de la poésie, mais qui se résout dans l'identité. Nous laissons ce langage obscur et confus pour nous attacher à la division elle-même.

Ici, la poésie, comme art universel a le premier rang; elle est l'art dans sa totalité, l'art à la fois total et particulier (*Ganze und besondere Kunst*). Elle le doit à ce que la parole est le signe adéquat de l'idée, l'organe propre de l'intelligence, le miroir de la connaissance (*Erwin*). Solger, qui a le tort de suivre encore la méthode descendante, construit ainsi son échelle des arts : 1° la *poésie*, l'art des arts et qui se retrouve en chacun d'eux; 2° au-dessous, l'*art* ou les arts proprement dits, qui s'éloignent de plus en plus de la poésie à mesure que leur matérialité augmente : la *sculpture;* la *peinture*, art abstrait, qui n'offre plus que l'apparence visible de l'étendue corporelle; 3° viennent ensuite deux autres *arts*, l'*architecture* et la *musique*, dont l'abstraction est plus grande encore, l'une liée à la matière mais sans idée (*ohne Begriff*), l'autre sans matière (*ohne Stoff*), représentant les lois des nombres et l'idée abstraite.

Nous arrivons au maître ou à Hegel. La manière dont est construite la troisième partie de son esthétique, qu'il a intitulée le *Système des arts*, mérite de fixer toute notre attention et pour cela doit être exposée plus en détail.

VI

L'esthétique de Hegel n'est, à vrai dire, qu'une philosophie de l'art. Malgré ce qui a été fait depuis pour la perfectionner et la compléter, elle est restée l'œuvre la plus remarquable qui ait paru en Allemagne sur cette branche de la philosophie. Hegel, dans cette partie de son système, a cru devoir s'écarter de sa manière habituelle et de la forme qu'il avait adoptée dans d'autres de ses écrits, la *Phénoménologie de l'esprit*, l'*Encyclopédie*, etc. Il a évité la sécheresse et la sévérité abstraite d'une opposition rigoureuse et didactique, telle que le lui conseillait sa logique, pour se rapprocher davantage de la forme populaire ou littéraire. Et certes il n'y a pas tant à le regretter. La richesse des détails et des développements, la haute valeur des appréciations historiques et critiques, la grave beauté du style, ce qui est un grand attrait pour beaucoup d'esprits, sont des mérites qui, dans l'exposé d'une science comme celle-ci, sont loin d'être à dédaigner; ils auraient été, avec une autre méthode, inévitablement perdus. Mais il y aurait erreur à croire que l'auteur ait renoncé ici tout à fait à la sienne. Quoique moins marquée, elle persiste, elle a présidé à l'ensemble et à toutes les parties. Non seulement elle a déterminé le plan total, mais toutes les divisions et subdivisions de l'ouvrage lui sont empruntées; sa présence se fait sentir jusque dans les détails et sa manière de traiter les plus petites questions. Ainsi la division tripartite partout est observée. L'ouvrage se divise en trois parties. La première traite de l'idée du beau et de l'idéal; la seconde des formes de l'idéal dans son développement historique; la troisième contient le système des arts particuliers. Chacune de ces divisions elles-mêmes comporte trois moments. L'idée du beau est : 1° l'idée du beau en soi; 2° l'idée du beau dans la nature; 3° l'idée du beau comme l'idéal et détermination de l'idéal. L'idéal, dans son développement historique, offre trois formes principales, symbolique, classique, romantique. Le système des arts particuliers partage les arts en trois groupes : 1° l'*art symbolique*, dont l'architecture est le type; 2° l'*art classique*, qui est surtout la sculpture; 3° les *arts romantiques* : la peinture, la musique et la poésie. Cette méthode se retrouve dans les subdivisions de chaque art. Ainsi la poésie se divise en trois genres, épique, lyrique, dramatique.

Comment s'établit ce système des beaux-arts et quel principe Hegel adopte-t-il pour le motiver et le justifier? Il semble d'abord se con-

former à la division ordinaire, celle qui classe les arts d'après les sens ou la faculté auxquels ils s'adressent : 1° arts de la vue, arts figuratifs ou du dessin ; 2° arts de l'ouïe ou des sons, musique ; 3° art de l'imagination sensible, la poésie. Mais cette division vulgaire ne peut lui suffire ; une autre plus philosophique la remplace. Prise dans le développement de l'idéal, elle offre un caractère d'abord tout historique. Elle répond aux trois époques principales de l'art, symbolique, classique et romantique. Il y a un art particulier dont le caractère est d'être surtout *symbolique;* cet art, par lequel l'imagination débute, par lequel l'esprit des peuples dans leur enfance symbolise ses idées (en Orient par exemple), est l'architecture. La sculpture vient ensuite, qui est l'art classique par excellence ; les Grecs l'ont porté à sa perfection. Avec les temps modernes commence une série nouvelle, celle des *arts romantiques.* Elle comprend la peinture, dont l'époque la plus florissante est le XVIe siècle, la musique, art principalement moderne. La poésie est l'art universel de toutes les époques.

Cette division historique a été vivement critiquée par les adversaires de Hegel. Les disciples eux-mêmes (Rosenkranz, Th. Vischer) l'ont trouvée incomplète et peu correcte ; elle pèche, disent-ils, contre les règles de la dialectique que le maître lui-même a posées. Aussi se sont-ils efforcés de la corriger, d'en trouver une meilleure.

Examiner et apprécier tous ces essais dépasse la mesure et la portée de ce travail. Ce qui suffit à la tâche que nous avons entreprise, c'est de montrer : 1° que sous la division hégélienne, en apparence tout historique, il y en a une autre essentiellement logique et qui en est indépendante ; 2° que cette classification générale qui est l'application du principe admis comme base d'une division des arts, philosophique, naturelle et méthodique, est non seulement la meilleure, mais dans sa généralité inattaquable ; qu'elle doit rester, qu'elle établit la vraie gradation des arts principaux, que sa base surtout est solide et inébranlable. Il serait aisé de prouver que tout ce qui a été proposé depuis ne fait que la modifier sans en changer les traits essentiels et principaux. C'est seulement ce que nous tenons à mettre en lumière et ce qui suffit à notre thèse, qui est de montrer sur ce point principal les progrès de cette science.

Cinq arts principaux, selon Hegel, distincts et indépendants, forment le système entier des arts distribués et gradués de la manière suivante : 1° l'Architecture ; 2° la Sculpture ; 3° la Peinture ; 4° la musique ; 5° la Poésie.

Le principe qui sert à construire cette échelle des arts et à en marquer les degrés essentiels, la succession et la progression, est,

avons-nous dit, celui qui a été émis et déjà appliqué par les esthéticiens antérieurs, le principe de l'idéalisation progressive ou le degré de spiritualisation des formes de l'art et des matériaux dont chaque art doit se servir pour la représentation des idées et de l'idéal particulier.

Ce principe doit servir de mesure et fixer la place de chaque art et son rôle, marquer ainsi la gradation successive de ces formes essentielles, qui sont les arts particuliers. Comment est-il appliqué par Hegel dans cette partie de son système? Le processus s'établit de la manière suivante :

1° Au premier degré se place l'*architecture*. Pourquoi? C'est que, malgré ses avantages, le caractère imposant de ses monuments, etc., elle est l'art le plus matériel, le moins expressif, le plus abstrait ou le plus simple des arts. Elle est attachée à la matière pesante, assujettie à des règles abstraites qui sont des lois mathématiques; elle façonne des masses inorganiques selon les lois du nombre, de la proportion de l'eurythmie. Elle est l'art symbolique; l'objet qu'elle offre à l'esprit n'est qu'un simple reflet des idées, une image muette, vague et énigmatique. Le lien qui incorpore l'idée à la forme est un lien encore plus ou moins extérieur. Elle joint à son caractère d'expression symbolique un but utile. « L'architecture, en général, n'est capable d'exprimer les idées qui résident dans ses œuvres que par un appareil de formes matérielles que l'esprit n'anime pas et qui lui sert d'abri ou d'ornement.

2° Avec la *sculpture*, l'art passe à un degré supérieur. Ici, l'idée fait une alliance plus étroite et plus intime avec la forme. L'art abandonne le règne inorganique pour passer dans un autre règne, le règne organique, où apparaît, avec la vie, l'esprit. Sur ce chemin que parcourt l'esprit en se détachant de l'existence matérielle, l'esprit prend conscience de lui-même; mais il ne se saisit d'abord qu'autant qu'il s'exprime encore par l'action totale corporelle. La forme matérielle ici est encore complète; c'est le corps avec ses trois dimensions, mais animé, organisé, vivant. La vie apparaît et, avec la vie, l'esprit; c'est donc un plus haut idéal qui est exprimé. L'accord parfait s'établit entre les deux termes dans une parfaite harmonie. L'idéal de cet art, c'est déjà le divin. La forme est la forme humaine, belle, majestueuse; la beauté plastique dans le corps entier, avec ses belles formes, ses belles proportions, son attitude, ses airs, son maintien. La beauté à la fois corporelle et spirituelle, en accord parfait, mais dans les limites où cet accord est possible : tel est l'idéal classique que les Grecs ont réalisé. La partie consacrée à la sculpture, où Hegel développe cette idée, est du plus haut intérêt.

3° Mais l'esprit ne peut s'arrêter à ce degré et à cette forme encore matérielle et objective; sa nature est de se replier sur lui-même, d'acquérir le sentiment de sa personnalité de son individualité. Si donc il veut s'exprimer par des emblèmes sensibles, il a besoin de formes plus idéales, moins matérielles qu'il se crée lui-même. Il abandonne sa forme corporelle ou plastique et ses trois dimensions. Il lui faut des matériaux plus riches, plus variés, plus de vivacité, de profondeur dans l'expression. Il en résulte que le mode d'expression, l'étendue avec ses trois dimensions, ou la forme plastique, doit faire place à un autre mode de représentation. Cette nouvelle forme plus spirituelle, c'est l'apparence visible, qui, combinée avec la couleur, la perspective, le jeu de la lumière et des ombres, acquiert une plus haute expression, permet aux objets de se presser et de se distribuer sur une même surface. Tel est l'objet de la peinture.

4° Mais dans cette évolution progressive, la *musique* ira plus loin encore, et un rôle particulier lui est assigné. Avec elle commence une nouvelle série, qui n'est plus celle des arts figuratifs. L'esprit ne peut rester ainsi dans le domaine des apparences extérieures, de l'étendue ou de l'espace. Rentré en soi, concentré en lui-même, il y découvre une région nouvelle, il trouve en lui-même un autre domaine, qui n'est pas encore celui de la pensée, mais le sentiment, sa vie intime, ses joies et ses souffrances, tous les mouvements intérieurs de l'âme. C'est là un plus haut idéal. Pour exprimer ce nouvel idéal, il a besoin d'un mode de représentation et d'expression qui lui corresponde. Il lui est donné dans un phénomène encore sensible, mais plus immatériel, qui est sur la limite des deux mondes, le son, que l'art façonne selon les lois de l'harmonie et de la mélodie, signe merveilleusement propre à exprimer tous les sentiments de l'âme. A la fois matériel et immatériel, le son, la vibration instantanée d'une matière sonore lui fournit ce signe, éminemment expressif, capable de suivre le sentiment dans toutes ses nuances et ses combinaisons, et de remuer l'âme dans ses profondeurs.

A mesure qu'on avance dans la série des arts, on s'éloigne de plus en plus de la matière et se rapproche de l'esprit. Les signes dont l'art dispose acquièrent eux-mêmes un plus haut degré de spiritualité.

5° L'affranchissement total s'opère dans la *poésie*, l'art par excellence, l'art universel, comme l'avaient fort bien vu les prédécesseurs. Son signe est la parole. Cet art de la parole remplace la forme, l'apparence visible, la couleur, le son expressif et harmonieux par un signe en lui-même privé de sens, mais par là même capable d'exprimer toutes les conceptions de l'esprit, toutes les nuances de

la pensée, les sentiments les plus intimes de l'âme, de reproduire une action dans les phases successives de son développement. L'art qui s'exprime par la parole embrasse et résume les moyens propres aux autres arts. Aussi s'applique-t-il à toutes les formes de l'art et à toutes ses époques.

« La poésie est le véritable art de l'esprit, celui qui le manifeste réellement comme esprit. Car, tout ce que conçoit la conscience, ce qu'elle élabore par le travail de la pensée, dans le monde extérieur de l'âme, la parole seule peut le recevoir et l'exprimer, le représenter à l'imagination. Par le fonds, la poésie est donc le plus riche des arts; son domaine est illimité. Comme elle ne s'adresse ni aux sens, comme les arts du dessin, ni au simple sentiment, comme la musique, l'élément physique dont elle se sert, le son, n'est plus pour l'esprit et l'imagination qu'un simple moyen. C'est celui des matériaux de l'art qui est le mieux approprié à l'esprit. Il ne conserve pas sa valeur par lui-même. Le son pénétré par l'idée devient signe; mais la supériorité de ce signe en fait un mode de représentation capable de tout exprimer. La poésie devient ainsi l'art universel qui reproduit dans son domaine propre celui des autres arts. » (Voy. t. II, 2e édit. de la traduction française.)

Telle est la division que donne Hegel et qu'il a suivie dans cette troisième partie de son *Esthétique*. Elle est indépendante de sa division historique. Il ne se borne pas à l'admettre et même à la motiver, mais il l'applique, et en l'appliquant, chaque fois qu'il passe d'un art principal à un autre, il marque la transition et il tire de son principe de riches développements.

Cette division est-elle à l'abri de toute objection? Nous connaissons la plupart des critiques qui en ont été faites. Nous ne pouvons ici les examiner, encore moins les discuter. Ce que nous osons maintenir, c'est que cette division, dans sa généralité, est très supérieure à tout ce qui a été tenté auparavant du même genre, et nous pensons qu'on sera de notre avis si l'exposé que nous avons fait est fidèle. L'examen auquel nous serions conduit nécessiterait un nouvel article. Il serait pour cela nécessaire de jeter un coup d'œil sur les œuvres principales qui ont été publiées depuis Hegel en Allemagne sur la philosophie de l'art. Mais, nous craignons d'avoir déjà beaucoup trop abusé de l'attention et de la patience du lecteur.

Ch. Bénard.

HÉRACLITE ET LE CONCEPT DE LOGOS

I

HÉRACLITE THÉOLOGUE

Je me propose principalement, dans l'étude que j'entreprends, de mettre en lumière les plus importants des résultats nouveaux auxquels est arrivé Gustav Teichmüller dans ses travaux sur Héraclite [1]. C'est dire que je n'insisterai pas sur les points de la doctrine de l'Ephésien qui se trouvent bien établis depuis longtemps, non plus que sur les divers détails que la controverse n'a pas jusqu'à présent suffi à éclaircir. Je ne m'astreindrai d'ailleurs ni à suivre le plan de l'auteur que je prends pour guide, ni à analyser son œuvre dans toutes ses parties. Mais tout, pour ainsi dire, lui sera emprunté dans les trois premières subdivisions de cette étude.

Au milieu des « physiologues » ioniens, Héraclite a une position toute spéciale; ou plutôt il n'est rien moins que physiologue, c'est un « théologue ». Membre d'une famille sacerdotale d'Ephèse, sans une renonciation en faveur de son frère, il eût eu les privilèges réservés aux aînés des descendants de Codrus, y compris la présidence des cérémonies du culte de Dêmêtêr Eleusinienne [2]. C'est dans le temple d'Artémis qu'il dépose son « Logos », pour que la lecture en soit réservée aux élus qu'admettront les prêtres. Il connaît les mystères et non seulement y fait des allusions intelligibles pour les seuls initiés, mais encore, dans son langage sibyllin, « il ne révèle ni ne cache, mais il en indique [3] » le sens profond que les époptes eux-mêmes ne connaissent pas.

Il ne prétend point convaincre par la démonstration; il réclame la foi qu'il déclare indispensable pour l'intelligence [4]. Il n'a point eu de

1. *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe*. Gotha, Perthes, I Heft, 1876, *Herakleitos*, p. 1-269; II Heft, 1878, *Herakleitos als Theolog.*, p. 105-253.
2. Diog. Laert., IX, 6. Strabo, XIV, p. 633.
3. Fr. 11. Nous citerons les fragments d'Héraclite d'après le recueil de Mullach, *Fragmenta philosophorum græcorum*, vol. I, Didot, 1875.
4. Fr. 7.

maître humain; il s'est cherché lui-même et il a trouvé [1]. C'est le Verbe universel qui l'inspire [2] divinement, mais sa parole n'est destinée qu'à une élite choisie; le vulgaire est incapable de la comprendre, après l'avoir entendue tout comme avant de l'entendre [3]; le vulgaire est comme sourd et ne sait ni parler ni écouter [4].

Plus Héraclite méprise les opinions des autres, plus il estime les siennes, qu'il sait conserver comme l'absolue vérité; mais, ce qui marque surtout son caractère de « théologue », n'essayez pas de lui parler de la science. Ce n'est point elle qui forme l'intelligence; [5] elle n'est qu'une vaine curiosité, le chemin de l'erreur inévitable. Vous cherchez la grandeur du soleil; eh quoi! n'a-t-il pas ce qu'il vous paraît, un pied de large [6]? Qu'allez-vous vous inquiéter davantage?

Bien entendu, la théologie d'Héraclite n'est point celle de la religion populaire. Homère, Hésiode sont mis par lui au même rang que Pythagore, Xénophane, Hécatée [7]. A l'époque où il vivait, les vieilles traditions des âges héroïques étaient déjà trop lettre morte pour fournir à la philosophie naissante un appoint sérieux, des formules acceptables. L'élément qu'Héraclite y va introduire a été élaboré ailleurs.

Depuis longtemps déjà s'étaient introduits sur le sol hellène des rites singuliers, des mythes étranges, dont la connaissance était interdite au profane. L'âge était venu où un penseur, méditant sur la vérité que cachaient ces symboles, pouvait essayer de l'en dégager. C'est ce que tenta Héraclite, c'est là que réside le caractère tout spécial de son œuvre; c'est ce qui explique le succès qu'elle obtint et l'influence considérable qu'elle exerça sur le développement ultérieur de la philosophie hellène.

Si le dogme du flux perpétuel des choses attire d'ordinaire avant tout l'attention qui se porte sur Héraclite, il n'y faut pas voir la véritable originalité de l'Ephésien; en fait, formule à part, ce dogme est contenu dans la thèse d'Anaximène. Nulle part au contraire, avant cette époque, nous ne voyons rejeter au second plan les questions scientifiques, l'explication mécanique de la nature, pour mettre en lumière le côté divin des choses, le rôle de l'intelligence dans la nature. Héraclite entr'ouvre le sanctuaire où Pythagore s'était enfermé; après le Samien, c'est lui qui, le premier, fait école, et cette

1. Fr. 81.
2. Λόγος ξυνός. Fr. 58.
3. Fr. 1.
4. Fr. 4, 5.
5. Fr. 14.
6. Diog. Laert., IX, 7
7. Fr. 89, 95.

école est libre; c'est lui qui lègue aux philosophes et les problèmes dont on fera gloire à Anaxagore ou à Socrate, et cette allure mystique qui s'imposera plus ou moins à tous ceux qui tenteront d'agiter ces problèmes.

Obscurcie un moment par l'éclat que jetteront Platon et Aristote, son œuvre reparaîtra bientôt pour former le fond essentiel de la doctrine du Portique. Les Stoïciens élaboreront son concept du Logos, et, à l'aurore des temps nouveaux, il se trouvera mûr pour être adopté par le christianisme.

Le rapprochement entre la doctrine d'Héraclite et le début de l'Evangile de saint Jean était déjà fait par un disciple de Plotin, Amélius [1]. Je ne me propose pas d'y insister, non plus que d'étudier l'histoire du concept du Verbe dans ses transformations successives. Ce sont ses origines qu'il s'agit d'examiner ici, en recherchant à quelles sources Héraclite a emprunté les éléments de sa doctrine.

II

HADÈS-DIONYSOS

Il y a eu en Grèce, pour les mystères, plusieurs rites qui semblent avoir été essentiellement distincts les uns des autres. Celui auquel Héraclite fait plus particulièrement allusion (fr. 81) était public; c'était la procession du phallus, qui faisait partie des cérémonies du culte de Bacchus, telles que les avait instituées Mélampe, fils d'Amythaon. Hérodote (II, 48), après avoir constaté l'identité extérieure de cette procession chez les Egyptiens et chez les Grecs, se pose la question de l'origine de cette coutume et se contente de répondre : « On raconte à ce sujet une légende sacrée. »

Il est impossible de douter que cette légende ne soit celle que raconte tout au long Clément d'Alexandrie (*Protrept.*, II, 34) avant de citer le fragment d'Héraclite qui s'y rapporte. Après l'avoir lue, on comprendra le silence d'Hérodote :

« Dionysos, désirant traverser l'Hadès, ignorait la route. Prosymnos promit de la lui enseigner, mais non sans une récompense; une récompense qui n'était point honnête, mais, pour Dionysos, elle le fut; c'était une faveur amoureuse que cette récompense qui lui était demandée. Le dieu voulut bien y consentir, promit de s'y prêter s'il achevait sa route, et confirma sa promesse par un serment. La route

1. Eusèbe, prép. évang., 540, *b*. Remarquons aussi qu'Héraclite a fourni un autre terme à la Gnose, celui d'Eon. Voir fr. 44 et 92.

enseignée, il part, puis revient, mais ne trouve plus Prosymnos; il était mort. Alors Dionysos, pour satisfaire les mânes de son amant, s'élance sur le tombeau et remplit le rôle passif (πασχητιᾷ). C'est avec un rameau d'un figuier voisin, qu'il coupe et façonne en membre viril, que, s'asseyant dessus, il s'acquitte de la promesse faite au mort; et c'est en mémoire de cette aventure qu'on dresse mystiquement, par les villes, des phallus en face de Dionysos.

« Car, si ce n'était pas de Dionysos qu'on mène la pompe, en chantant le cantique aux parties honteuses, ce serait l'acte le plus éhonté, dit Héraclite; mais c'est le même, Hadès ou Dionysos, pour qui l'on est en folie et en délire. »

Avant de conclure à l'origine égyptienne de la cérémonie grecque, Hérodote (II, 49) ajoute : « Mélampe enseigne ce rite, sans l'avoir exactement saisi; les sages nés après lui l'ont éclairci plus complètement. » Il est impossible de ne pas soupçonner dans ces derniers mots une allusion à Héraclite que nous voyons donner le mot de l'énigme, et justifier l'obscénité du symbole.

Voici l'explication plus complète, telle qu'on peut la donner au sens de l'Ephésien. Le feu solaire (Dionysos) est descendu dans les régions souterraines; alourdi par l'eau de la mer qu'il a traversée, il ne pourrait remonter à la voûte céleste, s'il ne rencontrait le feu qui subsiste dans le séjour de l'Hadès-Prosymnos; ce feu qui représente les soleils précédents, ainsi que l'indique la mort du dieu symbolique, s'unit à lui et permet ainsi la réapparition du nouveau soleil [1].

1. Zeller (*La philosophie des Grecs*, trad. Boutroux, II, p. 184, note 5) adresse à Teichmüller de nombreuses objections qui ne portent guère et qui prouvent seulement qu'il n'a pas compris l'explication qu'il réfute. La seule critique juste est relative au sens du mot πασχητιᾷ, sur lequel Teichmüller s'est trompé; j'ai corrigé ce sens avec son aveu. Teichmüller a pu également insister un peu trop sur le jeu de mots entre αἰδοίοισι, ἀναιδέστατα et Ἀΐδης; mais ce jeu de mots, tout à fait dans la manière d'Héraclite, ne peut être méconnu.

L'explication du fragment est la suivante pour Zeller, qui se refuse à tout rapprochement avec le mythe obscène; l'identité d'Hadès et de Dionysos signifie l'identité de la mort et de la naissance, et l'énoncé que les deux divinités sont les mêmes constituerait un blâme jeté par Héraclite sur l'indécente célébration du culte de la nature vivante et féconde. A cette explication, il eût au moins fallu joindre celle du mythe et montrer qu'Héraclite ne pouvait s'y élever. Mais je puis apporter un texte qui prouve bien contre Zeller (p. 186, Cf. note 3) que l'Ephésien n'attaquait nullement les orgies dionysiaques.

Iamblichus, de myst. I, 11. καὶ διὰ τοῦτο εἰκότως αὐτὰ (les orgies) ἄκεα Ἡράκλειτος προσεῖπεν.

Quant au passage de Clément d'Alexandrie (*Protreptr.*, II, 18) que rapproche Zeller et où, après avoir rappelé le fr. 63 (Cf. *Strom.*, IV, 146,) — « les hommes ne savent pas ce qui les attend après la mort, » — l'exégète se demande pour qui parle l'Ephésien, il est bien clair que c'est le disciple du Christ qui menace du feu éternel les célébrateurs des orgies et s'élève contre la profanation du terme de mystère.

Mais avant tout la formule donnée pour Héraclite frappe par son caractère égyptien. « Osiris est le même qu'Hor » en serait la traduction littérale et donnerait en même temps la même clef de l'explication symbolique de la marche du soleil.

Que le mythe, si obscène qu'il soit, n'ait pas un autre sens au fond, on ne peut guère en douter. Quant à la cérémonie elle-même, Hérodote a sans doute raison de lui attribuer une origine égyptienne; il est d'ailleurs parfaitement possible qu'elle ait eu, dans le principe, une tout autre signification, et que le mythe ait été forgé après coup sur elle. En tout cas, transparente chez les Egyptiens, chez qui le caractère solaire des divinités est bien accusé, la légende était devenue absolument obscure chez les Grecs.

La question qui se pose est donc celle-ci : s'il n'est guère supposable qu'Héraclite ait deviné de lui-même le sens mystérieux caché sous le symbolisme obscène, a-t-il révélé un point d'une doctrine secrète qui se serait transmise en Grèce par les seuls initiés et qui aurait donné l'explication des rites orgiaques, ou bien a-t-il reconnu la vérité grâce au rapprochement de la religion égyptienne et de la religion hellène?

Qu'il y ait eu en Grèce, au fond des mystères, une doctrine secrète sérieuse, je considère, pour ma part, le fait comme absolument invraisemblable, et ma grande raison, c'est qu'en tout cas elle est restée inconnue; les mystères ne se gardent que quand ils ne valent pas la peine d'être révélés [1]. Je me bornerai donc à examiner la seconde hypothèse. Peut-on admettre qu'Héraclite ait eu de la religion égyptienne une connaissance plus ou moins approfondie?

Depuis plus d'un siècle, l'Egypte était en relations suivies avec l'Ionie; elle devait commencer à être connue. A une date toute récente, Hécatée avait longuement écrit sur l'antique pays en face duquel la Grèce ne pouvait que reconnaître la jeunesse de ses traditions. L'Ephésien pouvait donc certainement en avoir de seconde main une connaissance passablement étendue, et, quel qu'ait été son éloignement pour la *polymathie*, il est très vraisemblable, étant donnés sa situation et son caractère, qu'il se sera attaché à pénétrer particulièrement les croyances religieuses de l'Egypte.

S'il en est ainsi, l'influence égyptienne doit se faire sentir plus ou moins profondément dans toute l'œuvre d'Héraclite, et non seulement à propos d'une occasion singulière comme celle que nous avons rencontrée. C'est ce qu'il convient d'examiner maintenant.

1. Que les Enfants de la Veuve me pardonnent, mais la franc-maçonnerie m'en semble une preuve suffisante.

A notre tour, nous connaissons mieux l'Egypte aujourd'hui depuis une époque relativement rapprochée; c'est ce qui explique comment, avant Teichmüller, aucun historien de la philosophie n'a deviné cette influence indirecte de l'Egypte sur Héraclite. Mais plus on approfondira la question désormais, moins il semblera, je crois, que, quant à la doctrine du moins, cette influence puisse être exagérée. En ce qui concerne les mœurs, il faut au contraire remarquer qu'Héraclite reste profondément grec. Son mot : « Les morts sont à rejeter encore plus que le fumier [1], » peut indiquer notamment la répulsion qu'il doit éprouver pour les procédés d'embaumement.

III

LA TRADITION ÉGYPTIENNE

Nous nous contenterons d'analyser rapidement les principales opinions de l'Ephésien, en essayant de les ramener à leurs sources probables lorsqu'elles n'auront pas un caractère essentiellement original.

Tout d'abord, en ce qui concerne l'unité fondamentale de la matière, Héraclite est d'accord avec les physiologues milésiens, dont la doctrine concorde sur ce point avec la cosmogonie égyptienne, tandis qu'elle est en opposition avec le dualisme pythagoricien. Mais il abandonne les conceptions hellènes d'Anaximandre sur le rôle de la révolution diurne et retourne à la cosmologie de Thalès, c'est-à-dire à l'Egypte [2]; la terre plate, entourée de l'Océan, d'où partent et où reviennent les barques, les bassins circulaires des astres. Cependant un élément, capital lors de la conception originaire de ces barques, est désormais laissé de côté. Elles ne naviguent plus sur une voûte liquide, les eaux d'en haut, mais flottent dans l'air ou au-dessus, dans l'éther, la lune au plus près de la terre, puis le soleil, enfin les planètes et les étoiles. Si, dans cet ordre, on ne peut méconnaître la représentation chaldéenne du ciel (Anaximène et les Pythagoriciens), il faut remarquer qu'il s'était très probablement introduit déjà dans l'astronomie égyptienne, où la tradition grecque nous le montre dès Nécepsos (VII siècle av. J.-C.).

1. Fr. 53 : « Toute chair est cadavre et partie de cadavre » continue l'Ephésien, ce qui paraît se rapporter au conseil de s'abstenir des viandes, régime qu'il adopta vers la fin de sa vie et qui amena l'hydropisie dont il mourut.

2. Voir mon article *Thalès et ses emprunts à l'Egypte* (*Revue philosophique*, IX, p. 313 et suiv.).

Il ne faut pas d'ailleurs, avec Héraclite, chercher à préciser davantages ses grossières conceptions physiques; « il n'a rien expliqué là-dessus, » remarquait Théophraste [1]. Evidemment il se borne à ce qu'il voit, et pour le reste, il n'en veut pas savoir plus qu'Hésiode.

La distinction du monde en supérieur et inférieur (Zeus et Hadès, fr. 13, 35, 46) nous ramène à l'Egypte, comme on l'a vu à propos du mythe de Dionysos. Les thèses sur l'identité des contraires, dont ce mythe offre un exemple, reposent au fond sur l'unité de la matière et n'ont point d'autre signification sérieuse. Elles ne découlent nullement d'un principe logique et ne s'étendent aucunement sur le domaine moral, malgré la forme paradoxale qu'elles affectent souvent. Ce ne sont point des antinomies, comme celles que soulèveront les Eléates; le plus souvent, elles se bornent en fait à des jeux de mots, ou bien elles sont un des éléments principaux de cette obscurité sibylline où se plaît Héraclite. Ce sont des énigmes que le caractère grec suffit à expliquer et qui n'ont point, à vrai dire, de portée philosophique; mais on ne peut s'empêcher de leur comparer au moins les nombreuses identifications analogues dont sont remplis les hymnes égyptiens [2].

La théorie de la transformation de la matière sous ses divers états est passablement vague et à peine ébauchée. Il y manque surtout le pourquoi mécanique, l'explication de la façon dont est mis en branle tout le système, et qu'Anaximandre avait essayé de préciser. Ce qu'on y remarque le plus, c'est la distinction des évaporations produites directement par la terre et par l'eau en deux classes : 1° les unes obscures et épaisses, qui augmentent l'humidité de l'atmosphère ; 2° les autres, claires et transparentes, qu'il suppose destinées à nourrir les feux allumés dans les barques célestes. Mais cette conception n'est point proprement originale ; l'équivalent au moins s'en trouve déjà chez les Milésiens.

Ce n'est point au reste qu'Héraclite ne reconnaisse pas une cause du processus du monde; il la détermine sous la forme de la matière à laquelle il donne la prédominance ; cette forme sous laquelle apparaît le dieu solaire et qui, répandue dans toute la nature, est la plus subtile, la moins corporelle. Suivant lui, elle possède à la fois l'intelligence et le principe du mouvement, actionne et dirige toutes choses. C'est le feu, qui se plaît à se cacher sous les apparences les plus diverses, comme à manifester sa divine présence. Il se modifie

1. Cf. Diels : *Doxographi Græci*, proleg., p. 164.
2. Je me contenterai de citer Maspéro : *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, p. 36, dans un hymne au soleil Râ. : « Enfant qui nais chaque jour... Vieillard qui parcours l'éternité, » etc.

de toutes manières, mais reste toujours le même au fond ; c'est comme quand on y jette des parfums (fr. 87), chacun peut le nommer à sa fantaisie.

Ce dieu universel, qu'on adore sous mille et mille formes, est certes bien plus voisin de Phtah, le roi suprême de Memphis, « qui accomplit toutes choses avec art et vérité [1], » que du boiteux Héphaistos des Grecs. Les métaphores d'occultation, mort, sommeil, extinction, et celles opposées d'apparition, vie, réveil, etc., que prodigue Héraclite pour caractériser les phénomènes contraires et qu correspondent aux concepts aristotéliques de puissance et d'acte, se retrouvent également à chaque page du *Livre des Morts*, à chaque ligne des hymnes de l'Egypte.

L'éternel flux des choses est la conséquence inéluctable du principe de l'unité de la matière, et Héraclite la défend à bon droit contre Xénophane. Il n'y a donc rien d'étonnant si l'on retrouve ce dogme en Egypte comme dans la bouche de l'Ephésien. Mais l'image de la guerre éternelle et nécessaire pour l'harmonie du monde, qui constitue chez ce dernier une doctrine beaucoup moins attendue (fr. 37, 38, 39), semble venir des bords du Nil, où Hor renouvelle sans cesse la lutte contre Set, toujours vaincu, jamais anéanti.

Le célèbre fragment 44, dont Lucien fournit la forme la plus complète; « L'Eternel est un enfant jouant, manœuvrant des pions, en hostilité » n'a reçu des anciens (Philon, Plutarque) qu'une explication tout à fait incomplète, et qui attribue au Logos, au seul être sage pour Héraclite, le caprice de faire et défaire au hasard. Zeller se satisfait à tort de cette explication qui des trois mots παῖς, παίζων, πεττεύων néglige complètement le dernier. Teichmüller a résolu l'énigme d'une façon beaucoup plus plausible. L'enfant est *Harpechrond*, le soleil à son lever ; παίζων vient par un jeu de mots qu'appelle παῖς, πεττεύων détermine l'occupation. Le jeu que joue cet enfant est un jeu de combinaisons intelligentes et nullement de hasard, analogue à notre jeu de dames et d'ailleurs emprunté par les Grecs aux Egyptiens. Ce jeu est là l'image ou le symbole de la guerre que mène sans fin le feu toujours vivant contre la matière ténébreuse sortie de son sein.

Ame du monde, le feu anime chaque homme en particulier, et Héraclite donne même à la ψυχή le synonyme d'αὐγή, comme si elle était susceptible de devenir lumineuse. On dirait qu'il traduit l'égyptien *Khou* (intelligence), dont le sens primitif est « le brillant ». D'ailleurs, suivant les croyances égyptiennes, l'intelligence, avant de

1. Jamblichus, *De myst.*, VIII, 3.

pénétrer dans la prison des sens, « est revêtue d'une lumière subtile; elle est en liberté de parcourir les mondes, d'agir sur les éléments, de les ordonner et de les féconder selon qu'il lui semble expédient [1]. » N'est-ce pas le véritable commentaire du mot d'Héraclite? « Mort des dieux, vie des hommes; mort des hommes, vie des dieux » (fr. 62).

On ne peut nier que la croyance aux daimones, aux génies qui ont inspiré les héros pendant leur vie, ne soit une antique croyance aryenne. M. Fustel de Coulanges l'a mise en relief dans son beau livre sur *La Cité antique;* en tout cas, elle est très précise dans Hésiode. Mais il est également remarquable que cette croyance semble absolument oubliée dans les poèmes homériques, et, d'autre part, qu'on la retrouve accusée seulement chez les sages que la tradition met en rapport avec l'Egypte, Thalès et Pythagore, ainsi que chez Héraclite, incontestablement plus égyptien que l'un et l'autre. Ce fait ne concorde-t-il pas avec cette vérité hors de doute que les Egyptiens étaient les plus religieux (superstitieux) de tous les hommes, et que la croyance aux démons était chez eux poussée plus loin qu'elle ne l'a jamais été en Grèce?

Si c'est par la respiration qu'Héraclite nous met en communication avec l'âme universelle, ne retrouve-t-on pas là les « souffles de vie que Râ distribue aux hommes »? Le fragment 25, « que les âmes sentent dans l'Hadès, » semble traduit du *Livre des morts.*

Arrêtons ici ces rapprochements, suffisants pour montrer que, si un philosophe a subi l'influence égyptienne, c'est incontestablement Héraclite; ils permettent aussi de constater les limites de cette influence, qui, de fait, n'a pas altéré le caractère profondément grec du penseur. Esprit essentiellement religieux, mais d'une religion plus haute que celle du vulgaire, il a cherché la vérité cachée sous les symboles et les fables; mais il ne l'a pas cherchée seulement en Grèce; depuis longtemps, les Ioniens rapportaient des bords du Nil, comme un des fruits de leur commerce, des mythes moins défigurés que les leurs et qui s'offraient à eux comme infiniment plus anciens. Ils ne pouvaient manquer d'attirer l'attention de l'Ephésien, et ce fut là qu'il trouva la clef de l'énigme qu'il cherchait. Elle n'était point telle qu'il pût se sentir inspiré de l'ardeur et de la foi qui en eût fait l'apôtre d'une religion plus pure, le réformateur d'un culte entaché de singulières bizarreries. Mais il voulut au moins tenter la contre-partie des essais des physiologues milésiens, et il introduisit la théologie dans l'étude de la nature, qu'ils

1. Maspéro, *Histoire ancienne, etc.*, p. 39.

n'avaient traitée que comme objet de science. Grave événement qui déplaça, pour toujours peut-être, l'axe de la philosophie!

Qu'importe qu'il conçoive l'intelligence comme l'attribut de la matière? Il la concentre dans la partie de cette matière qu'il considère comme la plus pure et la moins semblable à notre corps. Il l'oppose à celui-ci et lui décerne la prééminence. La route est frayée pour Anaxagore.

Au point de vue moral, qu'il est le premier à envisager, et non pas Socrate, ses conclusions sont celles du spiritualisme le plus décidé. La vie est une lutte entre l'âme et le corps; il faut atténuer l'un, purifier l'autre. Qu'importe qu'il mêle à cette croyance de grossières opinions, comme celle qu'il faut que l'âme soit le plus sèche possible (fr. 59, 70, 72, 73, 74) pour se rapprocher davantage du feu intelligent?

IV

LA DESTINÉE DES AMES

Nous avons essayé de restituer à Héraclite son véritable caractère, méconnu par les historiens modernes; nous avons indiqué avec quels éléments se sont formées ses opinions; il nous reste à discuter deux problèmes très graves, malheureusement aussi très obscurs et qui sont intimement liés l'un à l'autre.

Le Logos d'Héraclite est-il conscient et personnel?

Quelle croyance avait l'Ephésien sur la destinée des âmes après la mort?

La liaison entre ces deux questions est évidente; l'âme est une parcelle du Logos, momentanément détachée de lui et emprisonnée dans le tombeau du corps; si, redevenue libre, elle s'abîme dans sa source première, il n'y a aucune difficulté à attribuer à celle-ci la conscience et la personnalité; il en est tout autrement si l'âme, sortie du corps, subsiste isolée avec son individualité propre.

Dans la thèse panthéiste d'Héraclite, surtout l'unité de substance admise, le dilemme est inéluctable. Mais on aurait tort de le poser avec toute sa rigueur logique pour le penseur qui le premier abordait ces questions sur le sol hellène. Ces notions n'avaient nullement été discutées encore et n'étaient en rien éclaircies; d'autre part, nous n'avons pas de motif pour attribuer à un auteur célèbre par son obscurité la précision des concepts et la puissance de raisonnement, dont la clarté est inséparable.

Des deux questions que nous avons posées, nous aborderons d'abord la seconde. Zeller, après avoir constaté que les principes d'Héraclite devraient lui faire lier la vie de l'âme à celle du corps, admet néanmoins que l'Ephésien a cru à la préexistence des âmes, qui entrent dans les corps parce qu'elles ont besoin de changement et qu'elles se lassent de demeurer dans le même état; à leur survivance comme démons lorsqu'elles se sont rendues dignes de cette élévation; qu'enfin, pour le commun des âmes, il partageait l'opinion vulgaire.

Teichmüller au contraire se refuse à reconnaître la doctrine de l'immortalité de l'âme chez Héraclite. Il y a longtemps au reste que la question est controversée, car, tandis que saint Hippolyte voit la résurrection clairement enseignée par un texte de l'Ephésien, Théodoret lui fait absorber les âmes après la mort par le Logos universel.

Avant de discuter les textes, sur lesquels au reste Teichmüller ne s'est pas étendu et qui, il faut le dire, sont à première vue favorables à l'opinion de Zeller, il ne sera pas hors de propos de mentiontionner quelles étaient en fait sur ce point les croyances égyptiennes [1].

Comme nous l'avons dit, le *Khou* lumineux préexiste; c'est une véritable divinité. Avant d'entrer dans le corps, il abandonne son enveloppe éclatante et se glisse dans une autre substance moins excellente, bien que divine encore. Cette seconde enveloppe est proprement l'âme (*Ba*). Après la mort, l'intelligence se sépare de l'âme et redevient démon. L'âme est jugée devant Osiris; coupable, elle est condamnée aux châtiments que lui inflige le *Khou* qu'elle n'a pas écouté pendant sa vie, et mène pendant des siècles une existence maudite, qui se termine enfin au néant. L'âme juste, au contraire, a à subir de nouvelles et longues épreuves dont elle triomphera pour s'élever de plus en plus dans les rangs des divinités; à la fin, elle devient toute intelligence, voit Dieu face à face et s'abîme en lui.

Dans cette conception, l'existence terrestre n'est qu'un stage dans une série d'existences successives, mais essentiellement différentes, série dont, à vrai dire, le commencement et la fin sont inconnues. Il n'est guère à supposer d'ailleurs que la véritable croyance égyptienne telle qu'elle nous a été récemment révélée, ait été connue d'Héraclite, car les Grecs se sont généralement mépris sur le sens des formes symboliques que revêt le *Khou* après la mort et ont attribué aux Egyptiens le dogme de la métempsycose. Quant à la distinction dans l'homme d'une ψυχή et d'un δαίμων, elle n'a jamais été chez les

1. Ce qui suit est extrait de Maspéro, *Histoire ancienne*, etc., pages 39-42.

Grecs aussi tranchée qu'elle paraît l'avoir été sur les bords du Nil, et elle peut, toutes les fois qu'elle apparaît chez eux, se rattacher au fonds des croyances de leur race. En tout cas, on en trouve des traces chez Héraclite (fr. 68-78).

Mais la doctrine égyptienne est intéressante au moins en ce qu'elle offre un compromis entre la croyance instinctive à l'immortalité de l'âme et la doctrine panthéiste de l'anéantissement de l'individu ou de l'absorption au sein de la divinité. Nous avons évidemment à rechercher si un tel compromis n'est pas supposable chez Héraclite.

Il faut partir de ce point incontestable que l'Ephésien croit absolument, comme les Egyptiens, l'univers rempli de dieux et de daimones, qu'il les aperçoit jusque dans la flamme de son foyer (fr. 60).

A moins de faire d'Héraclite un pur monothéiste, ce qui est insoutenable, il faut admettre que ces daimones sont des personnes et non pas seulement des parcelles indistinctes de l'élément divin. Mais il ne leur attribue pas l'éternité peu conciliable avec le flux perpétuel des choses. Pour lui, sans doute, l'embrasement périodique et universel doit mettre fin à toutes les existences particulières, et, pour une classe au moins de divinités, il s'exprime formellement ainsi (fr. 62) : « Les immortels sont mortels, et les mortels immortels ; la vie des uns est la mort des autres, la mort des uns la vie des autres [1]. »

Nous avons admis plus haut que ce fragment établissait, chez Héraclite, la croyance à la doctrine égyptienne de l'incarnation du daimone ; il est difficile, en fait, d'en donner une interprétation plus plausible, et l'on est dès lors tenté de pousser plus loin l'assimitation des dogmes ; mais il est essentiel de remarquer que chez Héraclite on n'aperçoit aucune trace d'opposition entre le *daimone*, préexistant ou survivant, et l'âme. L'un devient l'autre, personnellement et matériellement, en tant du moins que le maintien d'une identité quelconque est compatible avec la doctrine du flux perpétuel des choses. La différence entre le daimone avant l'incarnation et l'âme humaine consiste essentiellement dans les impuretés de toute sorte qu'entraîne nécessairement pour cette dernière sa liaison avec le corps, impuretés que le sage doit tendre à réduire autant qu'il est possible, aussi bien par un régime ascétique que par le développement de son intelligence et de ses sentiments moraux.

Quant à la cause de l'incarnation des daimones, Héraclite avait obscurément parlé « d'une lassitude de leurs occupations » ; je ne

1. Hippolyte (*Refut.*, IX, 10) : ἀθάνατοι θνητοὶ, θνητοὶ ἀθάνατοι, non pas comme traduit Zeller (tr. Boutroux, p. 169) : Les hommes sont des dieux mortels, les dieux sont des hommes immortels.

puis admettre ici avec Zeller [1] qu'il ait transporté aux âmes individuelles ce qui logiquement ne pouvait être dit que de l'âme universelle ou du feu divin, créateur des âmes. Le processus de la pensée d'Héraclite semble plutôt inverse; il observe dans l'homme ce besoin de changement qui nous parait inné, et il le transporte par induction aux âmes que ses croyances religieuses lui font imaginer libres des liens corporels; enfin, s'élevant plus haut, il l'attribue au feu divin, où ce besoin supposé lui donne la raison du flux universel.

En tout cas, la conclusion logique, d'accord avec le texte même du fr. 62, est que si l'âme a préexisté comme daimone, elle doit survivre au corps sous la même forme. Mais ici de graves difficultés se présentent; si cette survivance est nécessaire, si la mort doit rendre aux âmes, avec la liberté, leur pureté primitive, à quoi bon les prescriptions morales et autres, les règles de conduite et de régime sur lesquelles Héraclite insiste tant? Quel peut en être le véritable intérêt?

La difficulté est la même dans l'hypothèse qui refuse au *daimone* toute personnalité. C'est l'hypothèse qu'admet Teichmüller, qui fait ainsi en réalité remonter jusqu'à Héraclite la doctrine qu'il attribue à Platon. Mais, je le répète, si l'on peut être conduit à reconnaître dans cette interprétation la conséquence logique des prémisses de l'Ephésien comme de l'Athénien, on a le droit de se refuser à traiter l'un comme l'autre, à attribuer à tous les deux la même puissance de dialectique et la même façon d'envisager le problème moral.

Le sens des textes d'Héraclite relatifs à la destinée après la mort est de fait assez incertain pour qu'on ait pu considérer comme ironiques ceux qui semblent les plus clairs. « De là ils s'élèvent et deviennent gardiens des vivants et des morts » (fr. 57). « Les dieux et les hommes honorent ceux qui succombent à la guerre » (fr. 64). « Les plus grandes morts obtiennent les meilleurs sorts » (fr. 65). Voilà à peu près tout, avec les fragments 25 et 63 que nous avons déjà rencontrés.

En somme, si l'on veut échapper autant que possible aux difficultés signalées, et suivre les indications des textes, on est conduit à adopter l'opinion de Zeller d'après laquelle les âmes qui après la mort retournent à la vie plus pure des daimones sont seulement celles-là qui l'ont mérité. Mais je ne puis admettre entièrement l'autre moitié de cette opinion, qui fait partager à Héraclite les croyances populaires sur l'Hadès.

De même que le soleil, toutes les âmes doivent sans doute descendre dans l'Hadès; la route ἄνω κάτω doit être achevée. Mais, au terme de cette route, le sort des âmes est différent; les unes se dissipent

1. Traduction Boutroux, II, p. 170,171.

en se résolvant en eau (fr. 59); les plus pures seules peuvent maintenir leur individualité pour veiller comme daimones « sur les vivants et sur les morts ». Si l'on rapproche le fr. 9, « le châtiment atteindra les artisans de mensonge et les faux témoins, » Héraclite a peut-être été jusqu'à admettre des peines dans l'autre vie; mais il ne pouvait évidemment les concevoir que comme passagères.

Ainsi Héraclite croit en fait à la préexistence et à la survivance des âmes, mais il ne peut admettre ni leur éternité ni leur immortalité. Le substance de l'âme ne peut échapper au circulus universel; elle naît du feu divin en se détachant du Logos commun; elle se résout en eau et retombe ainsi au rang de la matière inerte. Ce n'est qu'une rare exception si elle prolonge plus ou moins longtemps après la mort sa vie individuelle.

Telles seraient les conclusions vers lesquelles je pencherais; un point y reste obscur : c'est celui de la communion des âmes avec le Logos universel, de l'existence individuelle au sein de la substance unique. Mais on ne peut prétendre à tout expliquer dans Héraclite; cependant nous allons chercher à éclaircir quelque peu ses croyances en examinant la question que nous avons réservée :

Le Logos est-il conscient et personnel?

V

LE LOGOS

Il est inutile de remarquer que le concept de la personnalité n'était nullement élucidé à l'époque d'Héraclite : on sait qu'en thèse générale la philosophie antique a négligé ce concept; mais, si elle a pu s'en passer, c'est une raison de plus pour reconnaître qu'elle admettait nécessairement la notion vulgaire qui correspond à ce concept et d'après laquelle la conscience entraîne la personnalité.

Zeller, qui, contre l'opinion de Teichmüller, refuse la conscience à la sagesse qui gouverne le monde d'Héraclite, est cependant obligé de faire une concession capitale. D'après lui, l'Ephésien reconnait une raison qui dirige et pénètre tout, et il lui prête des attributs que nous ne prêterions qu'à un être personnel. Il me semble que par là la question est jugée.

Dire qu'Héraclite ne distingue pas entre la raison subjective et la raison objective et qu'en tout cas il ne songe pas à la personnifier, c'est déplacer la question. Plus le concept d'Héraclite sera confus et

vague, plus il est indispensable qu'il renferme comme attribut la conscience, et cela suffit.

Se demander si Héraclite s'est déjà posé la question et répondre que rien n'est moins vraisemblable, serait juste s'il s'agissait de l'inconscience; mais, dans le cas actuel, on arrive ainsi au contre-pied de la vérité. Si la question n'était pas posée, c'est que la réponse affirmative allait de soi à une époque où les personnifications mythiques formaient le fonds de l'héritage intellectuel. L'Éon d'Héraclite est conscient, sinon comme le Zeus d'Homère, au moins comme le Dieu de Xénophane, et sans doute aussi comme le Ciel d'Anaximandre. Ce sont les atomistes qui les premier sont banni la conscience du monde.

Si Héraclite s'était représenté comme un *moi* la raison qui gouverne le monde, continue Zeller, il n'aurait jamais pu considérer en même temps cette raison comme la substance dont les transformations produisent toutes choses. Pourquoi? A la vérité, il ne la distingue pas de la matière, mais il la concentre dans une forme particulière de celle-ci. C'était le dernier pas à faire avant Anaxagore; il n'en est que plus clair qu'avant ce dernier la conscience humaine était attribuée à une substance matérielle, et que rien n'était dès lors plus simple que d'attribuer une conscience divine à tout ou partie de la matière universelle. Il suffit, pour le reconnaître, de pouvoir, un moment, oublier Descartes.

Zeller ne me paraît donc pas avoir vu juste sur ce point; il soufève des difficultés qui ne sont pas réelles, et en introduisant les distinctions toutes modernes du subjectif et de l'objectif, après avoir bien remarqué qu'elles n'existaient nullement alors, les emploie au fond pour conclure. C'est surtout qu'il méconnaît ce fait indéniable que, si les concepts de conscience et de personnalité n'étaient nullement éclaircis, les notions vulgaires correspondantes n'en étaient que plus vivaces alors, plus prêtes à servir d'attributs affirmés par l'imagination, sinon par le raisonnement.

La difficulté véritable est tout autre, et, pour la bien saisir, il faut se rappeler quelle a été réellement l'origine de l'élaboration du concept de la personnalité. C'est la théologie qui sur ce point a mené la discussion, aux premiers siècles de l'ère chrétienne, à l'occasion du dogme de la Trinité, plus tard sur celui de la grâce.

Comment une distinction de personnes et de consciences peut-elle se concilier avec une unité de substance? Comment le for intérieur de chacun de nous peut-il être accessible à une intelligence à laquelle on veut accorder la suprématie et l'universalité? Pour peu qu'on y réfléchisse, il est évident que ces problèmes sont soulevés presque identiquement par les croyances d'Héraclite. Si le feu divin possède

une intelligence, une conscience propre, s'il est effectivement la véritable substance dont l'âme humaine est formée, comment concilier cette conscience universelle et les consciences particulières?

Dire qu'Héraclite s'est nettement posé ce problème, serait évidemment trop s'avancer. Le seul fragment (58) où il semble quelque peu indiqué : « Il faut donc suivre ce qui est commun; le logos est commun, mais la plupart des hommes vivent comme s'ils avaient une sagesse propre, » paraît avoir principalement une signification éthique, et il ne peut guère ainsi être entendu dans le pur sens stoïcien. Mais les sectateurs du Portique n'ont pas eux-mêmes suffisamment agité la question, les solutions qu'ont données les théologiens du christianisme le prouvent assez et nous indiquent en même temps celle qu'eût sans doute adoptée Héraclite, s'il avait envisagé le problème de face. Comme eux, il eût nié les difficultés, ne pouvant autrement les résoudre.

En tout cas, l'Ephésien n'avait certes pas renfermé dans son livre ténébreux d'énigme plus indéchiffrable que celle-là. La question de l'unité ou de la pluralité était désormais soulevée plus ou moins explicitement, non plus pour la matière ou la substance en général, mais bien pour les faits de conscience en particulier. A l'opposé de ce qui avait lieu pour la matière, l'opinion vulgaire se prononçait évidemment alors, comme encore aujourd'hui, pour la pluralité. La conscience apparaît en effet à chacun comme « une monade fermée » dont il peut à volonté révéler ou cacher les mystères. Les dieux hellènes étaient conçus sur ce type, et leur multiplication indéfinie allait dès lors de soi.

Voici un penseur qui, plus ou moins obscurément, éveille l'idée de l'alternative opposée, qui, tout en laissant leur liberté aux consciences particulières, les soumet à la connaissance et à l'action d'une conscience universelle, d'une sagesse suprême, d'un Logos « qui anime tout homme venant en ce monde ». C'est là le levain dont la fermentation dissoudra les croyances de l'antique polythéisme, tout en préparant celles des temps nouveaux.

La question touche avant tout la religion; aussi a-t-elle été débattue dogmatiquement la plupart du temps, ce qui n'était guère une condition favorable pour le progrès. Elle n'a donc pas sensiblement avancé; d'ailleurs elle paraît, par sa nature même, appartenir aux régions les plus ardues de la métaphysique, au plus lointain domaine de l'inconnaissable.

Et cependant les récents progrès de la science viennent à leur tour de soulever un problème tout à fait analogue au fond, malgré sa limitation toute spéciale, et dont la solution, si elle était possible,

donnerait au moins un point d'appui pour des spéculations plus aventureuses. Mais cette solution est-elle vraiment autre chose qu'une chimère à poursuivre ?

En tout cas, le problème est, au moins comme cadre, entièrement scientifique. On a reconnu, en étudiant des êtres animés très inférieurs par rapport à nous, mais dont la simplicité relative est précisément de nature à permettre quelques aperçus nouveaux sur les mystères de notre organisation complexe, on a reconnu, dis-je, des individus accolés, soudés les uns aux autres, ayant une conscience propre, en tant que ce terme est applicable à cette échelle de l'animalité, et en même temps constituant un ensemble général, un être total, qui paraît doué d'une conscience commune.

Je n'ai qu'à rappeler à ce sujet, pour les lecteurs de la *Revue*, l'étude si intéressante sur les *Colonies animales* [1] qu'y a publiée M. Espinas, et j'ai à peine besoin d'insister sur l'intérêt majeur des questions soulevées dans cette étude. Si les constatations auxquelles j'ai fait allusion ne sont point trompeuses, la science peut au moins dans un avenir plus ou moins éloigné, préciser les conditions physiologiques pour la coexistence de ces consciences individuelles en communication les unes avec les autres. La psychologie peut profiter à son tour de ces travaux, et le concept de la conscience peut, à la suite, être élaboré plus complètement qu'il ne l'est aujourd'hui. Mais le problème métaphysique restera sans doute toujours aussi obscur et aussi susceptible de controverses qu'il l'était au temps d'Héraclite.

PAUL TANNERY.

1. Numéro de juin 1882.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Jeanmaire (Charles). L'IDÉE DE LA PERSONNALITÉ DANS LA PSYCHOLOGIE MODERNE. — *Etude sur le moi, la conscience et la connaissance de soi-même dans les doctrines psychologiques dérivées de Hume, de Kant et de Maine de Biran.* Toulouse, Privat. Paris, Germer Baillière, in-8°, 433 p.

Le livre de M. Jeanmaire, une thèse de doctorat présentée à la Faculté de Lyon, est un travail sérieux et intéressant. L'auteur y expose avec soin et y critique de nombreuses théories modernes sur la personnalité; il nous donne ensuite sa propre théorie, sur laquelle nous reviendrons tout à l'heure. Voyons d'abord comment M. Jeanmaire distribue les systèmes qu'il se propose d'examiner.

« Les théories les plus connues auxquelles l'étude de la personnalité a donné lieu, si l'on néglige les différences de détail, peuvent se ramener à trois types distincts, ou être considérées comme tendant vers trois directions principales. Une doctrine qu'on a appelée phénoméniste considère le moi comme une succession ou un agrégat de phénomènes : c'est celle qui dérive plus ou moins directement de Hume et qui a été exposée en Angleterre par Stuart Mill, par MM. Spencer et Bain, et en France par M. Taine. Une autre, dans laquelle domine le point de vue abstrait, logique et je dirais presque idéologique pour éviter de dire représentationiste, fait du moi une idée, un produit de la pensée, ou une représentation qui est un cadre, un centre, une loi d'autres représentations; tel est le caractère des théories qui se rattachent soit à la philosophie de Kant, soit à celle de Schopenhauer et de M. de Hartmann, soit à celle de Herbart en Allemagne, et en France de M. Renouvier. Enfin la doctrine qui dérive de Maine de Biran, qu'on a quelquefois qualifiée de métaphysique abstraite et creuse, et qui est cependant une psychologie positive, puisque, au lieu de prendre pour point de départ, et de conserver comme base de son système, un phénomène tel qu'un mouvement nerveux, dont on ne connaît encore presque rien, une sensation, qui n'est qu'une abstraction, quand on la sépare des faits qui l'accompagnent et de l'être qui l'éprouve, une idée ou une représentation qui n'ont d'existence qu'en qualité d'actes ou de

produits d'un être intelligent, elle a cru devoir chercher un fondement solide, comme Descartes, sur le roc et l'argile, et s'est attachée à un fait réel, concret et cependant entièrement connu, un fait véritablement primitif, puisque tant que celui-là n'est pas donné, il n'y en a pas d'autres, notre existence actuelle telle qu'elle est dans la conscience que nous en avons. »

M. Jeanmaire passe alors à l'examen détaillé des théories de divers philosophes, en commençant par ceux qui se rattachent plus ou moins à Hume. Il examine successivement le système de Hume et de Stuart Mill, puis de Spencer, de Bain, de M. Taine; il passe ensuite à Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, M. de Hartmann, Herbart, Wundt, M. Renouvier; enfin viennent les doctrines dans lesquelles le moi est une activité vivante; ici, nous trouvons ou retrouvons Maine de Biran, Ampère, Jouffroy et M. Louis Ferri.

Il faut remarquer que M. Jeanmaire, quelques réserves que l'on puisse faire d'ailleurs, comme nous le verrons plus tard, s'occupe plutôt de psychologie que de métaphysique. Le moi qu'il envisage est le moi que l'expérience nous révèle. Cette remarque peut prévenir des objections que l'on aurait pu faire à sa classification. Au point de vue de la psychologie empirique, il est incontestable par exemple que Spencer se rattache à Hume (qu'on se rappelle seulement la théorie des états forts et des états faibles, qui joue un si grand rôle dans la délimitation du domaine subjectif); au point de vue de l'explication métaphysique, ces deux philosophes diffèrent autant qu'il est possible. Hume ne cherche rien par delà les phénomènes, Spencer explique tous les phénomènes par l'action de la substance inconnaissable dont ils sont les manifestations. A ce point de vue, ce n'est pas M. Spencer qu'il faudrait rattacher à Hume, ce serait plutôt M. Renouvier, qui a débarrassé d'une partie de sa métaphysique le criticisme de Kant.

Nous arrivons maintenant aux idées personnelles de M. Jeanmaire. Elles sont éparses çà et là sous forme de critiques adressées aux diverses théories exposées par l'auteur, et à la fin de l'ouvrage deux ou trois chapitres leur sont, en outre, spécialement consacrés.

Dans une étude de psychologie, dans une étude faite surtout au point de vue historique et critique, M. Jeanmaire n'avait évidemment pas à développer un système complet de philosophie. Cependant il est bien difficile, en parlant du moi et de la personnalité, de ne pas verser dans la métaphysique. Ajoutons que s'abstenir entièrement de métaphysique, en un pareil sujet, si c'est possible, ce que l'on contestera, c'est encore montrer d'une manière presque évidente ses opinions sur certains points de métaphysique ou de critique générale. M. Jeanmaire a bien fait quelques efforts pour ne pas se laisser entraîner sur le terrain de la métaphysique en ne s'occupant pas de la cause absolue en soi, de la personnalité, il s'est laissé engager sur ce terrain cependant, d'une manière qu'il faut examiner de près.

M. Jeanmaire paraît quelquefois rejeter à peu près complètement la

réalité de la substance. Voici à ce sujet deux passages assez significatifs tirés de l'examen que fait l'auteur de la critique de Kant :

« Je n'examinerai pas s'il n'y a pas contradiction à vouloir aller jusqu'à des choses en soi, pour trouver des réalités, comme si des êtres pouvaient exister sans exister par une pensée réelle ou possible, dût cette pensée être d'une nature plus puissante que la nôtre, ce qui veut dire qu'un être réel n'est jamais qu'un être connu ou connaissable, que la réalité la plus vraie est celle qui serait saisie par l'intelligence la plus parfaite, que même alors il n'aurait d'être qu'autant qu'il serait l'objet d'une intelligence et non une chose en soi, qu'en fin de compte une chose en soi est un mot vide de sens... » (P. 116.)

Ce passage est précédé de cette phrase qu'il faut remarquer où l'auteur dit, toujours en parlant de Kant : « Entre les êtres connus seulement tels qu'ils apparaissent et les êtres tels qu'ils sont, il s'imagine qu'il n'y a rien. » (P. 244.)

Cette phrase indique toute la théorie de M. Jeanmaire et résume une partie de ses opinions sur le moi.

Voici le second passage (p. 120) ; il nous indique encore l'idée que se fait M. Jeanmaire du monde des réalités, tout en rejetant ou en paraissant bien rejeter la réalité substantielle :

« C'est donc dans son existence connue et consciente (du moi) qu'il faut chercher sa réalité; ce n'est ni dans un monde sensible où il n'y aurait que des phénomènes, ni dans un monde intelligible peuplé de noumènes inconnus, mais dans le monde de la pensée et de l'activité consciente, qui est un intermédiaire entre les deux autres et qui participe de l'un et de l'autre. Peut-être cette réalité n'est-elle pas celle d'une substance et peut-être est-ce pour cette raison que Kant n'a pas cru pouvoir s'y arrêter. Il serait étrange qne ce puissant et profond critique, qui a marqué d'une main si sûre les principales causes d'illusion de la métaphysique, ne se fût pas tenu en garde contre l'influence funeste de cette idée de substance qui a égaré tant de métaphysiciens. »

Le moi nouménal est donc rejeté par M. Jeanmaire. Que reste-t-il alors, sinon un moi collection des phénomènes ou loi des phénomènes? M. Jeanmaire se prononce cependant avec force contre ces dernières suppositions. Ce n'est pas seulement le phénoménisme empirique de Hume, qu'il repousse et qu'il combat; c'est encore le phénoménisme rationnel de M. Renouvier, dont il ne peut approuver le point de départ.

« En disant que pour notre raison nous sommes un phénomène, M. Renouvier veut dire que nous sommes une représentation, que notre existence n'est rien qu'en tant que représentée. Pour que cette assertion soit vraie, il faudrait qu'il fût bien établi qu'aucun fait, aucune existence, aucune réalité ne peut nous être donnée qu'à travers la représentation et dans la représentation. M. Renouvier l'a-t-il démontré? Son argumentation se réduit en somme au raisonnement suivant : Une chose n'existe pour nous qu'en tant qu'elle est représentée ou peut l'être; en dehors de nos représentations réelles ou possibles, il n'y a

donc rien pour nous, puisque nous ne le connaissons pas. Ce qui revient à dire : Toutes les choses réelles étant représentables, ce qui n'est pas représentable n'est pas réel.

« Je suis obligé d'avouer que cette assertion n'a pas pour moi l'évidence d'un axiome. Je voudrais savoir d'abord d'une manière très précise ce qu'on doit entendre par *représentable*. Ce mot signifie-t-il ce qui est susceptible d'être donné comme objet à l'imagination ou à l'entendement, d'être réduit en image ou en actions, d'occuper une place distincte dans l'ordre sensible ou dans l'ordre intelligible de l'univers? Mais alors il y aurait beaucoup de choses réelles qui ne seraient pas représentables. Pouvons-nous considérer comme objets imaginables ou intelligibles l'infini, le beau, le vouloir, le sujet conscient? Notre imagination se représente-t-elle l'unité qui est conçue par l'entendement, et notre entendement comprend-il le continu, qui est représenté par l'imagination? Il y a donc des choses qui peuvent être connues d'une manière sensible seulement, et d'autres seulement d'une manière intelligible. Tantôt ce sont des images qui ne sauraient se réduire en actions ou concepts; tantôt des idées régulatrices, des idées modèles, qui ne correspondent à aucune matière sensible ni à aucun contenu intelligible déterminé; quelquefois encore, des intuitions de la conscience sur lesquelles l'entendement n'a pas plus de prise que l'imagination, et qui sont cependant des faits réels.

« Toutes ces choses sont-elles au même degré des représentations? En d'autres termes, tout ce qui est senti, perçu, imaginé, remémoré, conçu, entendu, compris, cru, affirmé, aimé, désiré, voulu, présent dans la conscience comme mode ou comme sujet, comme acte ou comme cause, comme tendance ou comme puissance, tout cela est-il également compris parmi les choses représentées ou représentables? Dans ce cas, il y a des choses représentées ou représentables qui ne sont pas, à proprement parler, connues ni connaissables, qui ne sont pas et ne peuvent pas être en elles-mêmes des objets de la pensée ni des faits intelligibles. De quel droit affirmer alors qu'elles subissent les lois de l'objectivité et les formes des catégories?

« N'appellera-t-on représentation que les faits qui contiennent la distinction de sujet et d'objet, c'est-à-dire les connaissances véritables? Alors nous serons obligés de dire que certaines choses sont réellement pour nous sans nous être données dans une représentation. Comment admettre après cela que toutes les choses réelles sont représentables? Et si le sujet conscient est une des choses qui ne sont pas directement représentables, et que la raison — la représentation éclairée de M. Renouvier — comprenne pourquoi il ne l'est pas, de quel droit affirmera-t-on qu'il n'est qu'un phénomène, ce qui voudrait dire ici qu'il n'est donné que comme représenté. »

Il y aurait beaucoup à dire sur le raisonnement de M. Jeanmaire; je ne puis ici l'examiner en détail, mais il me paraît que, dans son ensemble, sa critique ne porte pas. « Au sujet du mot représentation,

dit M. Renouvier (*Logique*, I, 10), il n'est pas inutile d'observer que les philosophes l'ont parfois employé pour désigner une seule ou quelques-unes des formes que peut prendre ce que j'appelle ici *représentation* ou forme générale de la connaissance. Le mot est trop utile avec son sens universel pour que je consente à m'en priver. On remarquera donc bien que par se *représenter* je n'entends pas plutôt dire *imaginer* ou *sentir* que *généraliser*, *comparer* ou même *désirer*, *vouloir*, etc. »

On voit que nous sommes autorisés à nous placer dans le premier des cas signalés par M. Jeanmaire. En admettant même que, dans ce cas, il y a « des choses représentées ou représentables, qui ne sont pas, à proprement parler, connues ni connaissables, » il faut bien reconnaître au moins que ces choses nous sont données dans une représentation, que nous savons d'elles qu'elles sont représentées, c'est-à-dire qu'elles sont connues en tant que représentations, et, sans cela, comment affirmerions-nous leur existence, et cela nous suffit parfaitement pour soutenir qu'elles sont comme telles soumises aux lois de la représentation, à la loi de relativité et de phénoménalité. Il resterait à examiner si M. Renouvier n'a pas trop étendu le sens du mot *connaissance*, dans le passage que je viens de citer, mais cela n'importe en rien à la phénoménalité du moi.

La position de M. Jeanmaire paraît, à vrai dire, singulièrement intenable; il se refuse, pour expliquer le moi, à aller chercher la substance dans les profondeurs de la métaphysique, et cependant il lui faut autre chose que des phénomènes et des lois. Nous avons déjà vu deux passages de son livre qui impliquent cette croyance en une sorte de monde, dont il est difficile d'avoir une idée bien nette, situé entre la substance et les phénomènes et participant de la nature des deux. Voici un autre passage où se trouve affirmée l'existence de ce monde incompréhensible :

« Si nous avons une connaissance immédiate de notre activité intellectuelle (je ne parle pas encore de notre activité volontaire), le sujet de la pensée prend un tout autre caractère. Ce n'est plus un simple sujet logique, une forme sans contenu, une existence sans détermination : c'est une existence déterminable et qui se saisit dans ses propres déterminations, c'est-à-dire dans les actes de sa spontanéité. Ce n'est pas ce que Kant appelle une chose en soi; cependant c'est déjà une réalité pour l'intelligence aussi bien que pour la conscience. Elle est déterminée par des actes que l'intelligence connaît, aussi bien que par des phénomènes que la sensibilité reflète. Si elle reste sensible par un côté, elle a aussi quelque chose d'intelligible. Elle ne tient plus seulement du phénomène; elle tient aussi de l'être. »

Voyons encore le passage suivant (p. 241) : « Lors même que le moi ne serait pas une substance, si l'on considère la substance comme une chose en soi, en résulte-t-il qu'il ne soit qu'un phénomène? Entre la chose en soi et le phénomène, n'y a-t-il aucune autre forme d'existence?

Une activité qui serait en puissance en autre chose ne serait pas une chose en soi. Mais si cette activité se connaissait elle-même, du dedans, en tant qu'elle serait en acte, elle ne serait pas non plus un phénomène. »

J'essaye en vain de me représenter ce qu'est cette activité qui se connaîtrait du dedans et en tant qu'elle serait en acte. J'ignore ce que peuvent vouloir dire ces mots : une activité qui se connaît, s'ils n'impliquent pas la vieille et incompréhensible idée de la substance consciente; si d'ailleurs l'activité n'est qu'un acte ou une série d'actes, nous retombons, il me semble, dans le phénoménisme; si elle est quelque chose d'autre, je ne vois pas la nécessité de trouver un autre nom que le nom de substance pour désigner ce néant, et je ne vois surtout pas ce que l'on gagnerait au change. Si ce n'est pas une substance, ce doit être au moins une faculté. Mais pourquoi l'activité ne serait-elle pas simplement phénoménale, et ensuite comment pourrait-elle être autre chose que phénoménale. Pour montrer que l'activité, telle qu'il l'indique, n'est pas un phénomène, M. Jeanmaire tâche de définir le phénomène :

« Un phénomène est une chose qui apparaît, c'est-à-dire qui se produit hors de l'être qui en est le témoin et se manifeste extérieurement. En ce sens, les actions d'une personne sont des phénomènes pour quiconque les voit du dehors; mais, pour moi, les actes que je produis dans ma conscience, les déterminations de mon existence dont j'ai l'initiative, et qui ne sont des déterminations propres et personnelles qu'autant que je les crée, les possède et les pénètre, toutes ces choses sont-elles pour moi des manifestations de réalité contemplée du dehors, des phénomènes? ne sont-elles pas tout le contraire? Kant disait que le moi ne peut être pour lui-même qu'un phénomène, parce qu'il n'a pas le pouvoir de se produire et se trouve donné à lui-même tout produit. Pensée profondément juste, en ce sens qu'elle marque très exactement les conditions à remplir pour être pour soi autre chose qu'un phénomène. Mais, si le moi est en grande partie la cause de son existence propre, la conclusion s'impose : dans ce rapport et dans cette mesure, il n'est point un phénomène. »

On est tenté souvent de se demander s'il y a sous toutes ces discussions autre chose qu'une question de mots, par exemple lorsqu'on voit M. Jeanmaire opposer l'être et le phénomène (dans l'avant-dernier passage cité). Il faut bien reconnaître que l'on donne quelquefois trop d'importance au mot, mais il faut reconnaître aussi qu'il y a une autre question. Admet-on, oui ou non, en dehors des faits et de leurs lois, une cause permanente qui diffère de ses manifestations. Voilà ce qu'il faudrait savoir au juste. Je ne m'attarderai donc pas à discuter la définition du phénomène donnée par M. Jeanmaire, ce qui pourrait nous mener loin, car plusieurs questions longues à traiter y sont intéressées (le dedans et le dehors, la nature de la spontanéité,

la causalité, etc.); mais il faut tâcher de voir, si faire se peut, la nature précise du monde métaphysique de M. Jeanmaire.

Comme nous l'avons vu, ce monde est constitué surtout par une « activité ». C'est cette activité qui est la base de la personnalité. Un des derniers chapitres de l'ouvrage porte ce titre, qui est en somme un résumé de la théorie de l'auteur : « La conscience a pour condition un rapport entre une activité proprement personnelle et des activités motrices, sensibles et intellectuelles plus ou moins distinctes du moi. » Tout ce que nous pouvons savoir de cette activité personnelle, c'est qu'elle s'identifie avec ce qu'il y a de proprement personnel en nous, qu'elle produit des actes dont le moi se reconnaît la cause directe. Tout cela ne nous éclaire pas. Nous trouvons ailleurs un long paragraphe sur les rapports du moi avec l'âme; je le cite, en avouant que je le comprends peu, peut-être sera-t-on plus heureux que moi :

« Quels sont les rapports du *moi* avec l'âme? Comment les inclinations, les tendances et les facultés, innées et inhérentes à l'âme, se manifestent-elles dans l'existence du *moi?* Comment les affections, les aptitudes, les idées et les croyances acquises par le *moi* se conservent-elles dans l'âme? Comment les forces voulues par le premier persistent-elles et lui sont-elles de nouveau présentées d'une manière plus ou moins constantes par la seconde? Comment le *moi* reconnaît-il l'identité de tous ces faits quand il les revoit ou les reproduit? Que devient-il lui-même quand il n'a plus le sentiment de soi, pendant les intermittences de la conscience? Problèmes délicats, qui n'ont été ni résolus ni même posés dans les doctrines que nous avons passées en revue et qui exigent des recherches trop différentes de celles que nous avons faites pour que nous puissions nous-même les aborder ici. Sans doute, nous pouvons dire avec Maine de Biran que le *moi* est une *cause*, mais une cause qui dépend d'une autre, laquelle est l'âme. Nous ajouterons même que *c'est un être* relativement à ses manières d'être, une *substance* relativement à ses modes; mais ce n'est pas une substance absolue, un être ayant en soi toutes les conditions d'existence, puisqu'il n'existe que par l'âme, comme inhérent à elle, et qu'il n'est qu'une forme ou plutôt une manifestation partielle de l'existence de l'âme. Au reste, toutes ces formules nous apprennent peu de chose sur les véritables rapports du moi et de l'âme. » (P. 413.)

A moins que M. Jeanmaire ne prenne les mots *être* et *substance* dans le sens phénoméniste, ce qui serait en contradiction avec tout le reste de son livre, il faut reconnaître que nous sommes ici en pleine mythologie. Nous voyons reparaître les trois mondes de la psychologie spiritualiste, le monde des phénomènes, le monde des facultés, le monde des substances. Il est regrettable que l'auteur soit arrivé à ce résultat, qui, pour ne pas être neuf, n'en est pas meilleur, après avoir paru s'écarter de la vieille route et après avoir écrit plusieurs pages excellentes, après avoir paru rejeter le noumène comme incompréhensible et après avoir montré en beaucoup d'endroits de la vigueur et de la

pénétration. Sa théorie psychologique du moi consiste surtout à reconnaître le rôle de la personnalité dans la formation ou dans la continuation de la personnalité. Il y a là une vue très juste, mais connue : sa théorie métaphysique, on vient de la voir. Objectera-t-on à ces remarques que l'auteur a voulu surtout analyser et critiquer les systèmes des autres philosophes plutôt qu'en proposer un lui-même? Il est vrai que le livre de M. Jeanmaire est surtout une étude critique; mais l'auteur a cependant consacré une grande partie de son livre à des vues personnelles, soit en critiquant les autres systèmes, soit dans une exposition séparée. J'ajouterai d'ailleurs que les discussions de M. Jeanmaire sont souvent très bonnes, d'une logique serrée, forte et pénétrante. Malheureusement, le tout n'est pas bien homogène; les mêmes questions sont traitées à diverses reprises, sans que cela soit bien justifié; il y a de temps en temps des développements parasites, la doctrine n'est pas assez cohérente; l'ouvrage eût gagné à être raccourci considérablement, l'auteur l'a peut-être fait trop vite.

J'aurais voulu aborder ici plusieurs questions intéressantes traitées par M. Jeanmaire et qui se rattachent à la théorie de la personnalité; j'ai dû me borner, pour n'être pas trop long, à la plus générale; j'indiquerai donc seulement des études sur les rapports de la conscience et de la connaissance, sur la compréhension du moi, sur le développement du pouvoir personnel.

Fr. Paulhan.

J. Frohschammer : Ueber die Principien der Aristotelischen Philosophie und die Bedeutung der Phantasie in derselben. — *Sur les Principes de la philosophie d'Aristote et le rôle de l'Imagination dans cette philosophie.* München, Ad. Ackermann. 1881.

L'ouvrage principal de M. Frohschammer a été analysé dans cette *Revue* (février 1878). La publication nouvelle que nous avons à faire connaître fait suite à d'autres écrits du même genre dont le but est le même; c'est de confirmer le système de l'auteur en montrant que ce système offre avec les précédents, chez les plus illustres philosophes, des ressemblances et des analogies; c'est ainsi de le faire accepter des esprits auxquels il paraîtrait d'abord étrange et sorti tout entier de l'imagination qui l'a créé. Ce qu'il a fait déjà pour Kant et pour Spinoza[1], M. Froschammer le fait aujourd'hui pour Aristote; il veut renouer le fil de la tradition avec la philosophie ancienne.

Nous n'avons pas à nous prononcer sur ce système, qui offre, en effet, dans sa base, beaucoup moins de nouveauté qu'on n'est porté d'abord à lui en attribuer, et où l'on retrouve partout des résultats empruntés à Schelling, à Hegel, à Kant, etc. Nous voulons seulement donner une

1. *Le rôle de l'Imagination dans la philosophie de Kant et de Spinoza.* 187. — Voir pour un autre ouvrage le dernier numéro de la *Revue*.

idée de cette publication nouvelle, et en dégager la pensée principale.

La première partie, l'*Exposé des principes de la philosophie d'Aristote*, malgré les mérites d'une exposition claire, exacte, élégante, et des observations de détail qui ne manquent ni de sagacité ni de justesse n'aurait rien à apprendre à qui est au courant des travaux récents sur la métaphysique et la philosophie d'Aristote. Mais la seconde, celle qui traite de l'*imagination* dans le système aristotélicien, de son rôle, de sa signification, est beaucoup plus instructive et offre un réel intérêt; c'est à elle que nous devons nous attacher.

L'auteur nous dit d'abord (Préface) pourquoi il a choisi Aristote comme objet de son étude. Aristote est le fruit le plus mûr de la spéculation antique; il a été le précepteur des âges suivants; il a tracé la route à ceux qui sont venus après lui; son influence sur la pensée humaine et sur toute la civilisation européenne a été immense. L'auteur aura beaucoup fait pour lui-même, sans doute, s'il parvient à montrer qu'en somme il n'a fait que suivre la ligne qui lui a été tracée par Aristote, il y a plus de deux mille ans, qu'au fond sa conception se retrouve chez celui dont la philosophie a régné pendant tant de siècles, que cette idée c'est le même principe qui relie toutes les parties du système d'Aristote et en fait la véritable unité.

Rien de plus habile et de plus ingénieux que la manière dont M. Frohschammer expose et soutient sa thèse. Il y fait preuve à la fois d'une solide érudition, d'une grande sagacité et d'une connaissance approfondie de l'œuvre d'Aristote. Mais, tout en reconnaissant qu'on trouve à le lire un véritable plaisir et un sérieux intérêt, nous ne pouvons nous empêcher de faire nos réserves sur la méthode qu'il emploie et qui, si elle lui réussit pour le but qu'il se propose, ôte, à son livre beaucoup de sa valeur historique. Il est des esprits difficiles et défiants envers cette même imagination dont l'auteur fait la souveraine du monde et dont tout son système est l'apothéose. Cette méthode se prête trop facilement au succès de toute entreprise semblable à la sienne; elle a toujours été fort complaisante envers ceux qui s'en sont servis, comme lui, pour enrôler sous leur bannière les philosophes qui les ont précédés.

De ce que nous avançons, nous ne voulons pas d'autre preuve que la manière dont M. Frohschammer s'explique lui-même sur l'emploi de son procédé; nous citerons ses propres paroles.

M. Froschammer pose en thèse générale que le principe de la forme et du but (cause finale) ou, pour lui, l'*imagination*, est le principe d'unité (*Einheitlichen*) qui relie toutes les parties du système d'Aristote dans sa conception de l'univers. Or, voici comment il s'exprime : « Quand nous arrivons, dit-il p. 107, à préciser l'action de l'imagination dans le sens objectif et subjectif, comme principe d'unité de la conception de l'univers, chez Aristote, qu'il soit encore une fois expressément remarqué qu'il ne s'agit pas simplement d'exposer ce qu'Aristote lui-même soutient et expose précisément, mais aussi ce qui reste non développé dans ses

écrits, et ce qui s'offre comme conséquence, ou ce qui reste au fond comme supposition, etc. »

Qu'on examine ce procédé, qu'est-il autre chose qu'une sorte de *maïeutique* ou d'art de faire accoucher les grands esprits en leur faisant dire non ce qu'ils ont dit ou pensé, mais ce qu'ils auraient dû penser et dire conséquemment à leurs principes ou à leurs suppositions premières?

Et, notez-le bien, ceux qui se livrent à cette opération ce sont des esprits venus plus de vingt siècles après eux, aidés de toutes les découvertes, appuyés sur tous les progrès de la philosophie ancienne, moderne et contemporaine. Je ne dis pas qu'il n'en sortira aucun résultat fécond, qu'il n'en jaillira pas quelque lumière; mais il n'est pas moins vrai que rien ne prête plus qu'une telle méthode à l'arbitraire des interprétations personnelles.

L'auteur, du reste, ne semble-t-il pas nous prémunir lui-même contre la portée réelle et le caractère de sa méthode, nous marquer le degré de confiance que nous devons lui accorder dans le passage suivant, où il borne ses prétentions à faire connaître le caractère et le but de son entreprise. Nous citons encore textuellement ses paroles : « Quant au rapport dans lequel les principes d'Aristote sont avec l'imagination comme principe du *processus* universel, il ne s'agit pas de prouver que l'imagination est déjà dans Aristote *au sens propre* (eigentlich), le principe de l'être et du devenir, et de la pensée, ou du processus universel sous le rapport objectif et subjectif. Mais l'auteur veut montrer que chaque principe d'Aristote renferme un *moment* qui fait *ressembler* sa *nature et son action à celles de l'imagination prises dans le sens large;* de plus une certaine unité est ainsi introduite dans la théorie des principes, d'Aristote, par cela même que des moments semblables à l'activité del'imagination y sont mis en évidence. Par là, dès lors, se révèle l'unité de l'ensemble. Ce qui en particulier sera démontré, c'est que toute la manière d'expliquer l'univers, pour Aristote, conduit à cette conception. »

On conçoit quelle latitude l'auteur va se donner pour démontrer sa thèse. Ne pouvant le suivre dans les détails que renferme cette partie de son livre, nous en indiquerons seulement les points principaux que lui-même donne comme titres de ses chapitres :

1° *L'art comme analogie générale dans l'explication aristotélique du monde.*

2° *Le principe de la forme et de la fin, ou l'imagination comme principe d'unité de la conception aristotélique de l'univers.*

3° *L'objectivité de la philosophie d'Aristote.*

Regrettant de ne pouvoir aborder aucun de ces points, ni les apprécier, nous en détachons le résumé que lui-même nous présente de la pensée principale qui fait le fond de son livre, l'*analogie* de son système avec celui d'Aristote (p. 104) :

« Dans l'univers (la nature), réside un *artiste* sans cesse agissant, qui, par analogie avec l'artiste conscient, manifeste au dehors les *essences* particulières ou les substances (ουσιαι), combinant sans cesse la *ma-*

tière et la *forme* dans la gradation infinie des espèces du monde réel. Le procédé capital (*Hauptbethätigung*) consiste à marier ensemble d'une façon propre, naturelle, la matière et la forme. La génération n'est pas autre chose; elle consiste à donner une forme à la matière, et en cela elle ressemhle vraiment à la création artistique.

« Que cette activité créatrice, dans la nature, s'exerce sans conscience, sans choix et sans but (réfléchi), ce n'est pas une raison pour Aristote d'opposer cette conception à celle de l'art humain; car l'art humain, lui aussi, ne réfléchit pas, comme il le remarque expressément (*Nat. aus.*, II, 8). De même que l'artiste ou son art doit avoir un but, le beau ou le bien, de même l'artiste caché qui exécute les œuvres de la nature doit aussi avoir le sien. Aussi peut-on bien le dire, tel est l'art objectif de la nature ou des fins du monde, telle est la tendance infinie qui conduit constamment de la puissance à l'acte. Le but, c'est d'abord le parfait, en général; mais, à un degré plus élevé c'est la divinité, elle-même, qui est le but, l'objet du désir et de l'effort. Or, cela ne peut s'effectuer et être atteint qu'autant que le modèle (*Vorbild*) de la nature est imaginé (*eingebildet*) ou que sa perfection, dans le degré où elle est possible, est représentée (*nachgebildet*) dans la nature. Du but suprême émane partout le mouvement. C'est la source de l'ordre dans l'univers, le cosmos, aussi bien que l'arrangement et la forme dans les êtres particuliers.

« Tout ce qui est en puissance passe à l'acte, devient actualité. Toutes les forces, tout ce qui est simple mouvement mécanique est soumis à un but plus élevé et dirigé par lui, de sorte que, dans le grand comme dans le petit, tout sert à un but et conserve ainsi un sens *téléologique*, sans but (réfléchi) à atteindre, par une coordination de la matière par la forme.

« Le *processus* universel tout entier représente ainsi une action *artistique*, quoi qu'inconsciente ; il est une réalisation de l'art, et celui-ci lui-même, n'est autre que l'activité vivante de la force de création formatrice ou de l'*imagination*. Et ainsi s'explique et se justifie toute l'idée principale qui fait le fond de la conception aristotélique du monde. Elle est empruntée, on le voit, au domaine de l'art, à la création de l'œuvre d'art, à ses moments et à ses propriétés. (*Ibid.*) »

Il est clair que, dans des termes aussi généraux et aussi peu déterminés, la thèse de l'auteur peut très bien se soutenir; elle n'a même, on peut le dire, rien de bien neuf. S'il lui avait plu de chercher une analogie de son système avec celui de Platon, il nous semble qu'il l'aurait aussi facilement trouvée, quoique plus éloignée. Lui aussi, Platon conçoit le monde, l'univers visible comme une œuvre d'art; il distingue seulement entre l'art divin et l'art humain. Il en serait de même de la conception stoïcienne de l'univers et de la nature, de la conception alexandrine, etc., car cette idée du beau et de l'art est au fond de toutes les productions de l'esprit grec, dans la philosophie comme ailleurs.

Quoi qu'il en soit, réduite à ces termes, l'analogie que M. Frohschammer

cherche à établir entre la conception aristotélique et la sienne est réelle; mais c'est à condition, de forcer l'interprétation, de supposer à Aristote des vues qui ne pouvaient éclore que deux mille ans plus tard, de l'expliquer lui-même à l'aide de ces vues toutes modernes, de trouver par exemple, chez Aristote, des *moments* dans l'œuvre d'art, etc., ce qui n'est nullement le fait d'une méthode vraiment historique, qu'on doive appliquer sans beaucoup de sobriété à l'histoire de la philosophie.

En tout cas, elle n'est propre qu'à établir des *analogies*, non de véritables ressemblances. Lui-même M. Frohschammer n'a-t-il pas éprouvé ces scrupules quand, avec une bonne foi qui l'honore, il a reconnu les difficultés du problème qu'il s'est efforcé de résoudre et signalé les *obscurités* que présente sur le sujet qu'il traite et qu'il a voulu élucider la doctrine d'Aristote? Nous demandons encore la permission de le citer et de reproduire ses propres paroles (p. 106).

« Ici cependant se rencontrent de grandes difficultés dans la philosophie d'Aristote. Les formes (εἴδη) en effet, examinées de près, apparaissent non comme des principes vivants, proprement dits, doués de la faculté motrice et formatrice, mais seulement comme des formes fixes, inanimées en quelque sorte, elles-mêmes immobiles; de sorte que le mouvement, la formation doit leur venir d'un autre facteur. Ce sont les mêmes concepts fixes, abstraitement conçus, desquels Platon a formé ses idées, qui, à la vérité, sont par Aristote introduits dans les choses réelles, mais en principe sans renfermer en eux aucune activité propre. Sous ce rapport, la forme aristotélique ou l'idée (εἴδη), quoiqu'elle soit comme immanente aux choses, encourt le même reproche qu'Aristote a vivement adressé aux idées de Platon, à savoir : qu'il leur manque la force d'activité, qu'elles ne sont pas des principes de mouvement et de causalité, parce que par la formule de la *participation* des choses aux idées rien n'est expliqué. L'εἶδος est à la vérité désignée comme éternelle, non soumise à la naissance et à la destruction, comme invariable, comme un atome, mais elle n'apparaît pas comme force vivante créatrice ou même seulement formatrice, mais seulement comme la forme d'après laquelle les choses sont formées, pareillement aux idées platoniciennes. Il reste par conséquent là-dessus chez Aristote une grande obscurité, celle de savoir ce qu'est en réalité le principe actif dans l'introduction de la forme dans la matière ou de la matière dans la forme et comment cela arrive. »

Nos critiques paraîtront peut-être bien sévères à l'auteur; nous regretterions qu'il crût que nous ne prisons pas hautement son nouveau travail. Toute la partie positive, en particulier celle qui renferme l'exposé détaillé de la *théorie de l'imagination* dans Aristote à tous les degrés de la connaissance humaine, nous a paru extrêmement instructive et intéressante; elle jette un nouveau jour sur cette partie de la philosophie péripatéticienne.

CH. BÉNARD.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

E. Nerva : Dieu dans les cieux, dans la nature et l'humanité, ou la philosophie positive de l'histoire. Paris, Reinwald, 1880.

Proudhon, de gauloise mémoire, a défini quelque part la métaphysique « la science de l'absurde ». Soyons plus modérés, et, pour ne pas indisposer M. Nerva, appelons-la simplement la science de l'arbitraire, si tant est que ces deux mots puissent marcher ensemble. M. Nerva, pour son compte, ne s'en préoccupe guère. Il lui suffit d'avoir écrit, en français, du reste, un gros in-octavo de DLV pages en l'honneur de la Trinité, ou, si on l'aime mieux, du nombre Trois. Notre faible puissance d'analyse échouerait devant une construction si formidablement synthétique, et nous nous estimerons encore très heureux si nous réussissons à en donner à nos lecteurs friands de métaphysique une idée vraie, sinon complète.

Nous nous devons, avant tout, et nous devons à M. Nerva, qui a longtemps habité la France, et qui aime notre nation jusqu'à lui accorder un rôle un peu surfait d'initiation civilisatrice, de montrer comment M. le proviseur du lycée de Ferrare écrit une langue qui n'est pas la sienne. « Cette loi (de l'Unité trinaire) nous permet de dire tout d'abord que la vie cosmique céleste-créatrice se manifeste par trois dynamismes éthérés invisibles et *parallèles;* qu'en vertu de ces dynamismes, de plus en plus puissants et rythmiques et selon les composants et la complexité des corps célestes doubles, triples, quadruples, etc., les abîmes de l'espace sont peuplés de *familles célestes* à la fois corporelles et intellectuelles, de plus en plus parfaites, causes efficientes ou créatrices les unes des autres; et bien plus rationnelles (en vertu de la continuité *trilogique* de conception commune à notre civilisation monothéiste, comme aux deux précédentes) que les *lampadaires grands et petits*, les Anges, Archanges, Chérubins et Séraphins de l'école théologique anthropomorphisés comme les trois prétendues personnes de la sainte Trinité. Et bien plus rationnelles aussi que les fournaises d'hydrogène, les *Démiurges*, ou les trois prétendues *idées archétypes divines*, et les trois *formes catégoriques universelles* et imaginaires de nos métaphysiciens! Enfin que, parmi ces familles célestes, la plus rapprochée de nous, qui représente notre cause

maternelle créatrice immédiate solaire-astrale simple, après avoir créé nos sœurs aînées Neptune, Uranus, Saturne, Jupiter et Mars, desquelles nous pouvons dire *Facies non omnibus una, nec diversa tamen qualem decet esse sororum,* a formé d'abord le corps de notre humanité terrestre avec les trois règnes couronnés par les hommes primitifs ou l'humanité primitive dans les époques géologico-paléontologiques, et entrepris ensuite son éducation morale-scientifique ou la formation de son esprit dans nos civilisations, c'est-à-dire dans les époques historiques (p. XLV). »

Nous pouvons maintenant traverser le système, à vol d'oiseau. Il embrasse l'univers et l'humanité sous le double aspect physique et moral, par une application de ces principes empiriquement découverts : continuité de composition dans le développement de la nature, continuité de conception dans le développement de l'histoire. Quoique positiviste, M. Nerva croit aux causes premières, créatrices, *maternelles;* il les cherche, et il les trouve, *dans les cieux, dans la nature* et *dans l'humanité.* Il considère d'abord dans l'enfant *trois phases* qu'il appelle *ovulaire, fœtale* et *parfaite;* il les rencontre dans tous les êtres, et il en compose une embryogénie générale, inductive, paléontologique. Cette conception embryologique lui fait naturellement présupposer une maternité, une cause première, universelle, intelligible, Dieu (les saint-simoniens disaient *Dieu la mère*). Il expose longuement sa trine embryologie, embryologie céleste, embryologie naturelle paléontologique, embryologie humaine morale historique. La vie céleste ou cosmique doit son développement à ces trois dynamismes créateurs : la chaleur, la lumière, l'électricité chimique. Elle se développe en parallélismes ascendants, tout ainsi qu'il arrive dans la flore et la faune terrestres, et dans l'histoire humaine. Aux trois dynamismes créateurs correspondent les trois règnes minéral, végétal, animal, les trois civilisations fétichiste, polythéiste, monothéiste. Ces trois règnes, ces trois civilisations se développent suivant un parallélisme ascendant, qui a inspiré à M. Nerva l'idée originale d'une *Science nouvelle des parallélismes* (p. DII-DLIII). Ce parallélisme se rencontre, au surplus, dans les *trois octaves* musicales, subdivisées en *six ondulations* répondant aux *six couleurs.* S'il est vrai, comme l'affirmait sérieusement Jacotot, que *tout est dans tout,* n'y aurait-il pas, pour la vieille métaphysique épuisée, quelques nouvelles ressources à tirer des profondes inspirations de la musique? Nous posons la question à nos lecteurs, dégagés de parti pris, en leur mettant sous les yeux ce second extrait du livre de M. Nerva :

« Les *parallélismes,* comme nous les entendons, commencent donc ici (p. XXXIX) à se dessiner très nettement, en ce que ces trois rayons très distincts et différents, au lieu de se *continuer,* comme les *trois degrés typiques* précités, de chacun d'eux, d'une manière pour ainsi dire *directe,* se continuent en se répétant et en se superposant l'un à l'autre à peu près comme trois lignes *parallèles;* ou si l'on veut

comme nous venons de l'indiquer, ces trois rayons se *continuent* en se superposant parallèlement l'un à l'autre comme les trois gammes de notre échelle musicale *Do* [1], *Do* [2], *Do* [3], puisque la septième ondulation finale calorique, s'élevant d'une première octave (comme le *si* final de la première gamme musicale du *Do* [1]), devient la première ondulation *rouge* de la seconde gamme lumineuse (ou le *Do* [2]), dans laquelle se déroulent les sept ondulations ou les *trois degrés typiques* de ce deuxième dynamisme lumineux par rapport aux *trois degrés typiques* du premier dynamisme inférieur calorifique, et puisque la septième ondulation lumineuse *violette* (le *si* final de la seconde gamme musicale de ce *Do* [1]), s'élevant d'une troisième octave, devient la première ondulation de la troisième gamme éthérée, céleste, électro-chimique (ou le *Do* [4]), dans laquelle se déroulent les sept ondulations ou les trois nouveaux types de ce troisième et dernier dynamisme vital supérieur parallèlement aux trois types précités du second dynamisme moyen lumineux. »

M. Nerva, j'avais hâte de le dire, n'est pas seulement un spéculatif. Les conclusions finales de son *évolutionnisme* trinitaire et parallèle ont pour objet l'humanité, et il indique les moyens les plus capables, selon lui, de la diriger dans son perfectionnement. Les principaux moyens qui la conduiront à cette fin sont les suivants : la destruction des formes politico-sociales qui, pour le progrès, sont devenues antiques et monstrueuses, comme le sont le type aquatique et le type amphibie relativement au type terrestre et à l'homme qui le couronne; la recherche du progrès exclusivement dans la théorie de l'évolution simple et continue, non dans les procédés artificiels des révolutionnaires; la substitution aux *généraux des monastères* formant la sainte Inquisition et aux *généraux d'armée* maintenus pour le triomphe des formes politiques, théocratiques et féodales, des *généraux de l'industrie*, transformateurs de la matière première et créateurs des immenses richesses modernes; enfin le renversement des barrières des Etats, afin que tous les peuples se donnent la main comme frères...

A la bonne heure! Voilà qui est net et positif. Nous pardonnons beaucoup à la métaphysique de M. Nerva, en considération de son amour sincère du progrès et de l'humanité.

BERNARD PEREZ.

Henry Joly. — PSYCHOLOGIE DES GRANDS HOMMES. Paris, Hachette. 1883. 1 vol. in-12. XXXII-276 p.

M. Joly a réuni et condensé en un court volume les quatre articles qu'il avait fait paraître ici même sur la formation et le développement du génie. Le livre ne reproduit pas textuellement les articles : les exemples cités sont moins nombreux et moins développés, les analyses psychologiques tiennent plus de place ; le quatrième chapitre surtout a été remanié; l'histoire de Colomb a été fort abrégée, mais en revanche

l'inspiration est plus profondément étudiée, plus soigneusement décomposée en ses éléments. Les quatre chapitres du livre forment trois parties : c'est la troisième (ch. IV) qui nous paraît la plus originale et la plus intéressante. M. Joly, après avoir recherché ce que le grand homme doit à ses ancêtres (ch. I et II), ce qu'il doit au milieu où il se développe, prend ce grand homme une fois formé et examine comment il conçoit l'œuvre qu'il accomplira, par quels moyens il réalise ce qu'il a conçu. Il esquisse donc une théorie de l'invention et qui semble plus exacte que celle que M. Souriau exposait dans sa thèse, il y a deux ans. Il semble difficile d'admettre, comme M. Souriau, que l'invention ne peut être intentionnelle et qu'il y a même contradiction à le supposer. On ne sait pas exactement quel sera le résultat de ses recherches, sans quoi on n'aurait plus à chercher, mais on ne cherche pas d'ordinaire au hasard, sans méthode. Pour M. Joly, l'œuvre conçue et surtout aimée agit sur l'esprit comme la cause finale qui coordonne toutes ses forces et leur donne une unité : c'est cette idée directrice qui organise les autres idées en vue de l'œuvre dont elle est à la fois l'ébauche et le modèle. Ce qui nous frappe aussi beaucoup, c'est la conclusion ; le génie n'est pas quelque chose de spécial ; ce qui le constitue, ce sont les facultés ordinaires de l'homme, mais portées à l'excellence : le génie touche et confine à nous, et l'homme du génie est en somme un produit naturel. Le génie n'est pas une maladie, une névrose, comme on l'a prétendu, mais il n'est pas davantage un miracle : il se manifeste, quand les conditions nécessaires se trouvent réunies.

M. Joly écarte également la théorie de M. Galton, qui le fait dépendre exclusivement des conditions antérieures de l'hérédité, et celle de M. James, qui se refuse à étudier autre chose que les conditions de milieu. Il les concilie en montrant que le milieu même où se développe l'homme de génie est, comme son esprit, un produit des conditions antérieures. C'est là, nous semble-t-il, une vue très juste et qui contribue à enlever au génie son caractère miraculeux. M. James assimile un peu à la légère cette variation individuelle qu'on nomme le génie aux variations individuelles qu'a constatées Darwin ; il fait trop grande la part du hasard, en d'autres termes des causes externes. La même préoccupation d'expliquer les faits psychologiques au lieu de les admettre sans chercher à les comprendre, a dû amener M. Joly à repousser cette pensée de Hartmann « que le génie reçoit comme un don des dieux qui ne lui coûte rien la conception totale et d'une pièce ». Dans le grand homme, le génie n'existe qu'en germe : ce germe va se développant, aidé ou contrarié par les circonstances, et l'œuvre, l'idée même de l'œuvre, se créent peu à peu. Ce que l'on appelle inconscient, c'est en réalité de la réflexion accumulée. Ce que nous faisons, c'est nous qui le faisons, ce n'est pas une force extérieure qui le fait en nous. M. Joly doit donc repousser la théorie de l'alternance entre le génie et la névrose : le génie n'est pas une maladie ; il n'alterne pas avec une maladie. Mais il est souvent le terme alterne d'une évolution ascendante. Si

une hérédité nouvelle ne vient modifier celle-là, l'organisme épuisé par un trop grand travail ne pourra se transmettre du grand homme intact à ses descendants : les éléments qui constituaient son génie se dissocieront, et la médiocrité sera le terme fatal où aboutira cette évolution descendante. De là la très grande importance du rôle des femmes. Il y a sur l'hérédité par les femmes des pages très intéressantes dans le second chapitre du livre de M. Joly. On pourrait adresser à M. Joly cette objection qu'il étudie plutôt les conditions où le génie peut se manifester que le génie lui-même; mais n'est-ce point là le propre de la psychologie? Ce qu'elle étudie, ce sont les faits de conscience, c'est-à-dire les formes diverses qu'affecte l'esprit sous l'influence de conditions déterminées et ne serait-ce pas faire de la métaphysique que de rechercher ce qu'est le génie en soi? Ce qui prouve sa présence chez un homme à M. Joly, c'est la puissance de coordination : le génie nous apparaît avant tout comme une force organisatrice; à vrai dire, nous ne le connaissons que par ses effets.

L. M.

H. Marion. La solidarité morale : 2e édition, entièrement remaniée, in-8°. Paris, Germer Baillière et Cie.

Nous avons annoncé que notre collaborateur, M. Henri Marion, préparait une seconde édition de la *Solidarité morale;* cette édition nouvelle vient de paraître. L'ouvrage a été entièrement remanié. Le fond du livre reste le même; mais l'auteur s'est appliqué à faire son profit des critiques qu'on lui a adressées, admettant les unes, discutant ou écartant les autres, tenant compte de toutes, nous dit-il, même de celles qu'il n'a pas expressément relevées. L'introduction, dans laquelle il élucide les notions de *Solidarité* et de *Moralité*, pour arriver à déterminer son sujet de la *Solidarité morale* et à arrêter le plan de son étude, a été retouchée avec un soin particulier, afin de marquer plus nettement en quoi la solidarité diffère de l'absolu déterminisme et comment elle laisse subsister la responsabilité morale.

Dans le corps de l'ouvrage, outre les corrections de détail qui n'ont pour objet que de fortifier et de compléter l'expression, outre les citations nouvelles, qui sont nombreuses et dont quelques-unes empruntées notamment à George Eliot, sont fort belles, nous remarquons deux ou trois notables additions. Des pages importantes ont été consacrées au rôle particulier du langage comme lien de solidarité sociale (IIe partie, chapitre III, p. 207 et suivantes). L'auteur examine tour à tour l'influence morale des mots, « qui, presque autant que les idées, mènent le monde, » des phrases toutes faites (clichés, proverbes, maximes courantes), enfin des lieux communs mis en circulation par la littérature et par la presse. Le sujet n'est pas épuisé : il comporterait à lui seul un long chapitre; mais les indications sont précises et suscitent la réflexion.

Une autre lacune a été comblée au chapitre de la *Solidarité historique*. Dans un remarquable article, publié dans cette *Revue* même (*Du déterminisme historique et géographique*, juillet 1880), M. Lavisse, abondant dans le sens de M. Marion en quelque sorte plus que lui-même, lui avait reproché d'être demeuré trop abstrait et de n'avoir pas, faute d'exemples, tiré de l'histoire tout le parti possible pour l'illustration de sa thèse. Tout en faisant remarquer qu'il écrivait en philosophe et en moraliste, non en historien, qu'il n'avait pas dès lors à s'aventurer dans des développements historiques, qui demandent une compétence spéciale, qu'il suffisait que ses analyses psychologiques eussent l'approbation entière des historiens de profession, l'auteur de la *Solidarité morale* a voulu néanmoins donner satisfaction à son savant critique, et il a cru ne pouvoir mieux faire que d'emprunter à M. Lavisse lui-même les exemples frappants qu'il lui suggérait.

Signalons encore une omission confessée et réparée par M. Marion. Dans sa première édition, il déclarait que son travail lui avait été inspiré par la lecture de M. Renouvier, qui le premier, à sa connaissance, avait employé dans un sens philosolique le mot *solidarité* et signalé l'importance des phénomènes moraux que ce mot désigne. « J'ignorais alors, dit-il dans la présente édition, que, *dès 1849*, M. Ch. Secrétan avait écrit sur le même sujet des pages remarquables, où le mot *solidarité* est pris, à peu de chose près, dans le même sens (*Philos. de la Liberté*, II, p. 460-471). Je dois des remerciements à ce philosophe, non seulement pour le profit que j'ai eu depuis à me pénétrer de ses fortes pensées, mais pour l'accueil qu'il a fait publiquement à cette étude, sans me tenir rigueur pour l'omission dont je m'accuse. J'ai d'autant plus à cœur de la réparer. » Allusion à une note de la belle étude de M. Secrétan sur les *Principes de la morale* (3e article, *Revue philosophique*, tome XIII, p. 406), note où l'ouvrage de M. Marion est loué, en effet, de la façon la plus complète et la plus flatteuse. Tel qu'il s'offre maintenant, ce livre nous paraît assuré de garder sa place à part et un rang honorable parmi les productions philosophiques de notre temps. X.

J.-M. Guardia : L'ÉTAT ENSEIGNANT ET L'ÉCOLE LIBRE, SUIVI D'UNE CONVERSATION ENTRE UN MÉDECIN ET UN PHILOSOPHE. In-16, p. 275-XI, Pedone-Lauriel, 1883.

L'auteur consacre la première partie de son livre à la critique des programmes d'enseignement, et la seconde partie à l'examen du meilleur emploi de l'année de philosophie. Très vif dans ses attaques, mais compétent à tous égards, il signale des réformes à faire dans le programme et dans le personnel. Il ne veut plus de cette « pseudo-science » de l'homme, « qui trompe l'esprit et pervertit la conscience ». Il demande pour notre jeunesse la vraie science de l'homme, « de l'homme tel qu'il est, tout entier, animal qui pense et raisonne. » Il s'étonne à

bon droit que les professeurs chargés d'enseigner la philosophie ne se soient pas préalablement, je ne dis pas informés, mais pénétrés « des vérités qui se démontrent à l'amphithéâtre, au laboratoire et à la clinique ».

Nous estimons, comme M. Guardia, que la connaissance socratique de l'homme est insuffisante, que la psychologie est aux trois quarts la philosophie du cerveau, et, il faut insister là-dessus, la philosophie des viscères, que l'histoire des doctrines médicales devrait être enseignée dans ses intimes rapports avec l'histoire des systèmes philosophiques. Nous ne voyons pas non plus grand'chose à objecter à l'idée suivante : « C'est à un philosophe naturaliste, fortement initié à la médecine, ou, si l'on aime mieux, à un médecin philosophe, que doit appartenir la tâche d'ouvrir à la jeunesse ce nouvel horizon. » Mais nous ne saurions admettre, avec l'auteur, qu'il n'y a aucune réforme à attendre des ministres *autoritaires* ni de la *routinière* Université.

Soyons justes. L'Université avance lentement, mais elle avance. Elle améliore un peu chaque jour programmes et méthodes. N'a-t-elle donc rien fait relativement aux sciences physiques et naturelles? La science de l'homme est beaucoup mieux enseignée aux élèves de philosophie. La métaphysique, hélas! n'est pas encore éliminée de leur classe; mais elle est reléguée tout au fond, près de la porte de sortie, en attendant mieux. On a proposé d'autres réformes, qui seront discutées, qui sont à l'étude. Mentionnons, entre autres, un projet de M. E. Boutroux sur l'organisation de l'enseignement philosophique dans les Facultés des lettres (*Revue internationale de l'enseignement*, 15 mai 1882). L'auteur du projet propose la création d'un doctorat spécial, dit doctorat de philosophie, auquel pourraient se présenter, non seulement les licenciés ès lettres, mais encore les licenciés ès sciences, les docteurs en droit et les docteurs en médecine. La philosophie universitaire, que l'on dit réfractaire au progrès, s'occupe donc de faire chez elle une part de plus en plus belle aux sciences, voire à la médecine. Il ne convient pas d'exagérer, encore moins de méconnaître la portée de ces projets de réformes, qui s'attaquent aujourd'hui au plus pressé, au plus facile, à la réorganisation de l'enseignement supérieur, et qui demain viseront celle de l'enseignement secondaire et primaire.

BERNARD PEREZ.

Ch. Lagrange. — LE CHRISTIANISME ET LA MÉTHODE EXPÉRIMENTALE, broch. in 8°, XVI-147 p. Lausanne, Imer, 1883.

Cet opuscule, qui, par son ton plus encore que par son sujet, ne rentre que bien juste dans le cadre de cette *Revue*, est une marque assez intéressante du discrédit où tombent les arguments métaphysiques. Si la philosophie moderne hésite à se rallier à la doctrine de l'école positiviste qui proscrit absolument cet ordre de recherches,

elle s'accorde de plus en plus à déclarer que la spéculation doit être le couronnement et non la base de l'édifice patiemment élevé par la recherche rationnelle. M. Lagrange, de son côté, déclare aux libres penseurs qu'il se sent incapable de les convertir au christianisme par le raisonnement, mais que, pour peu qu'ils y mettent de bonne volonté, il les gagnera, par la *méthode scientifique expérimentale*, à la foi qu'il partage.

Dans une première partie, après avoir causé à bâtons rompus des raisons que les incrédules opposent à la foi chrétienne et insisté sur ce que les motifs de leur obstination sont avant tout moraux, M. Lagrange aboutit à la conclusion suivante : « Sans discuter ici le mérite relatif des mobiles auxquels obéissent les spiritualistes et les matérialistes, nous croyons que, pour tout esprit vraiment impartial, à quelque école qu'il appartienne, les grands problèmes qu'ils agitent restent aujourd'hui sans solution scientifique rigoureuse; des deux côtés, il y a des convictions *à priori*, pour la défense desquelles on accumule interprétation sur interprétation, raisonnement sur raisonnement et, si l'on affirme, ce n'est nullement parce qu'on en a le droit scientifique, mais parce que la possession de la certitude est le plus impérieux besoin de l'esprit humain. »

Dans une seconde partie, M. Lagrange montre que le résultat vainement cherché jusqu'ici doit l'être désormais « par les moyens de recherche d'où procèdent les données absolument certaines de la science », à savoir : l'*observation* et l'*expérience*. Dieu existe-t-il? C'est une affaire de vérification expérimentale, « d'expérience scientifique ». Il s'agit, au fond, de mettre en relation deux objets, l'un d'une existence certaine : l'expérimentateur humain, — l'autre d'une existence douteuse : Dieu. Agissons comme si le second existait; s'il se produit une *réaction sui generis*, l'existence de Dieu est établie.

Cette *expérience*, comme toute expérience physique ou chimique, demande à être entourée de toutes les circonstances qui la rendent *possible*. « Le physicien qui voudrait vérifier par l'oxydation d'un métal s'il existe de l'oxygène dans un mélange gazeux, aurait soin, avant de mettre le métal en contact avec le gaz, de porter sa température à un point convenable. Il sait très bien qu'à une température trop basse aucune oxydation ne pourrait se produire, et que, par conséquent, le résultat négatif de l'expérience ne prouverait rien contre l'existence de l'oxygène. — Il y a, d'une manière parallèle, un certain état de l'âme dans lequel le résultat négatif de l'expérience psychologique ne prouverait rien contre l'existence de Dieu. » Bref, voici l'énumération des « conditions scientifiques » où se doit mettre l'expérimentateur. Ce sont : humilité de l'esprit en présence de la puissance et de l'intelligence de Dieu, humilité du cœur, conviction du péché en présence de sa sainteté et de sa justice, désir de sainteté, espoir et confiance en présence de sa miséricorde et de son amour. » — Dieu, cherché dans ces conditions, éclatera au cœur comme à l'esprit.

L'expérimentateur s'étant assuré, par la voie qui vient d'être dite, de l'existence de Dieu, désormais élevée à la hauteur d'un *fait* scientifique, constate que la réconciliation de l'homme avec Dieu et la destruction de la souffrance qu'engendre le mal moral, « seront rigoureusement impossibles tant que le mal ne sera pas détruit lui-même. » Nécessité de la rédemption, sacrifice expiatoire du fils de Dieu, divinité de la Bible, — la troisième partie du travail de M. Lagrange nous développe ces idées avec une ardeur sincère de conviction et sur le ton du sermon.

Avec un peu de malice, on pourrait résumer cette dissertation édifiante dans la formule suivante : Pour croire au christianisme, commencez par devenir chrétien. — Se borner à un pareil jugement serait cependant se montrer dur pour un homme que son zèle de chrétien et de protestant orthodoxe a seul porté à prendre la plume. M. Lagrange n'est ni un philosophe ni un théologien ; c'est un mathématicien et astronome distingué. Nous voyons sans aucune peine qu'il est en même temps un croyant du meilleur teint et passe par-dessus les difficultés avec une candeur d'ignorance qui désarme la critique. Comme nous l'avons dit en commençant, ce qu'il y a à retenir de cet essai peu expérimenté, c'est l'aveu du scepticisme que le public professe de plus en plus à l'endroit de l'appareil de preuves de la philosophie traditionnelle.

M. VERNES.

Dr August Auffarth. — DIE PLATONISCHE IDEENLEHRE. Berlin, Ferd. Dümmler, Harrwitz et Gossmann, 1883, in-8, 123 pages.

La doctrine platonicienne des Idées constitue un problème que nul ne peut se vanter d'envisager sous toutes ses faces; il faudrait deux conditions également difficiles à remplir : se défaire de toutes les habitudes d'esprit d'origine moderne et se replacer dans le milieu intellectuel d'Athènes, à vingt-trois siècles de distance ; avoir un génie égal à celui de Platon.

Les interprètes de la théorie des Idées sont donc pour ainsi dire obligés de se contenter d'un point de vue partiel, qui leur permet de classer cette doctrine dans telle ou telle subdivision de tel ou tel système moderne. C'est à peu près le seul moyen de se faire comprendre au reste, sinon de bien comprendre Platon.

Naturellement, des divers points de vue que l'on peut prendre ainsi, l'un est plus juste que l'autre. Mais le sujet est si complexe qu'on a même à apprendre en se plaçant au point de vue le plus éloigné sans doute du véritable platonisme; on arrive ainsi à mettre en lumière des connexions qui autrement seraient restées obscures.

Ainsi M. Auffarth — un disciple de Cohen — fait de Platon un idéaliste critique, de la pure école kantienne. Je ne crois point qu'il soit possible d'adopter une opinion plus insoutenable en fait; et cependant sa brochure présente un intérêt réel, même pour qui est le moins disposé à accorder le point de départ,

On pourrait aussi reprocher à notre auteur son ignorance affectée des interprétations opposées à la sienne; le point de vue panthéistique, le point de vue réaliste semblent ne pas exister pour lui; les auteurs dont il parle sont d'ailleurs en général au moins d'une génération antérieure à la nôtre; des modernes, il ne s'en prend qu'à Ed. Zeller. Mais il faut reconnaître qu'en procédant ainsi il a su éviter les écueils de la polémique pour produire un travail plus original.

Je me contenterai d'indiquer les grandes lignes de ce travail.

Après une introduction où il insiste particulièrement sur le double caractère que lui semble avoir Platon, poète autant que penseur, M. Auffarth pose le problème. L'Idée est représentation, quant au fond et quant à son origine; eu égard à son contenu, elle ne diffère donc pas de la δόξα; c'est la forme qui établit la différence, eu égard à la fixité, l'invariabilité, la connexion dialectique des Idées. On pourrait donc définir l'Idée comme une δόξα ἀληθής, et c'est en ce sens aussi que Platon attribue la substance, οὐσία, à l'Idée.

Ces opinions sont développées et soutenues ensuite dans une étude parallèle du *Phèdre*, du *Phédon* et du *Banquet*. L'Idée est οὐσία; elle est en même temps un νοητόν; enfin M. Auffarth cherche à établir que la connaissance de l'οὐσία-νοητόν est liée à l'expérience.

L'étude des trois dialogues est la partie la plus intéressante et la plus suggestive de l'ouvrage; mais je ne puis entrer dans les détails qu'elle comporte.

Viennent ensuite en appendice, des développements consacrés à la μέθεξις, à la signification des mythes dans Platon, à la doctrine de la réminiscence, à celle de l'immortalité de l'âme, enfin aux rapports réciproques des trois dialogues spécialement étudiés.

Les mythes dans Platon, d'après M. Auffarth, ne sont nullement destinés à combler les lacunes de la connaissance scientifique, à suppléer à l'impuissance de la dialectique; ce sont des images correspondant à la nature de la pensée à exprimer. C'est ainsi que la doctrine de la réminiscence ne suppose nullement chez Platon la croyance à la préexistence des âmes; elle ne signifie que l'existence d'un *prius* logique, nullement physiologique; non pas d'un principe métaphysique, mais bien de l'à *priori* transcendantal, de la condition de la possibilité de l'expérience.

Il est remarquable que, sous son habillement kantien, cette conclusion concorde en fait avec celle de l'interprétation panthéistique de Teichmüller.

Sur la question de l'immortalité, M. Auffarth se rapproche aussi singulièrement de cette interprétation, tout en écrivant que l'idée de l'immortalité est pour Platon un *postulat éthique pratique*.

Remarquons enfin les appréciations suivantes. Le *Phèdre*, le *Phédon*, le *Banquet* forment une trilogie qui répond à la question : Comment pouvons-nous avoir les Idées? — Nous les avons contemplées ; — nous les avons pensées; — nous les avons produites. C'est le *Banquet* qui

correspond au point culminant dans le développement des intuitions philosophiques de Platon; les deux autres dialogues le préparent.

Cette opinion paraît difficile à soutenir; le *Banquet* et le *Phédon* sont bien probablement à la vérité de la même année ou à peu près. Mais on a des motifs sérieux pour croire le *Phèdre* postérieur de plusieurs années. T.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Mind.

A quarterly Review of psychology, etc.

Avril-July 1883.

J. Ward. *Principes psychologiques.* I. *Le point de vue de la psychologie.* — De nos jours, on accorde généralement, quoique non universellement, que la psychologie est une science et non une branche de la philosophie. On en est même arrivé à remarquer que les philosophes, comme tels, sont de mauvais psychologues et aussi, à titre de fait, que les purs psychologues sont de mauvais philosophes. Il y a toutefois de grandes difficultés à déterminer le but et l'objet de la psychologie. Dans les autres sciences naturelles, cette détermination se fait d'elle-même et sans discussion préliminaire. On dit généralement qu'elle est la science des phénomènes de l'esprit; mais un peu de réflexion montre qu'il n'est pas si facile de distinguer les phénomènes de l'esprit de ceux de la matière : sans la conscience, non seulement la psychologie serait impossible, mais toute science quelconque. Si paradoxale que soit cette assertion, il faut conclure que la psychologie ne peut pas être définie par rapport à son objet spécial, comme d'autres sciences concrètes, la botanique et la minéralogie, par exemple; comme elle embrasse en une certaine manière toute l'expérience, il est clair qu'elle n'est pas une science abstraite, au sens ordinaire du mot. La psychologie est par nature individualiste, sans être pour cela exclusivement confinée dans la méthode d'observation intérieure et sans être privée de tous les matériaux que fournit l'expérience en dehors de l'individu.

L'auteur s'attache dans la fin de son travail à comparer la psychologie et l'épistémologie (théorie de la connaissance) : la première est essentiellement génétique dans sa méthode et, si l'on pouvait réviser la terminologie existante, pourrait être [appelée biologie; la seconde est essentiellement dégagée de tout élément historique et traite, comme disait Spinoza, *sub specie æternitatis*, la connaissance humaine conçue comme la possession de l'esprit en général. — Dans la dernière page, M. Ward soutient que la psychologie parait avoir des relations

beaucoup plus étroites avec la métaphysique (théorie de l'être et du devenir) qu'avec les théories de la connaissance.

G. Stanley Hall. *Le temps de la réaction et le rôle de l'attention dans l'état hypnotique.* — Les expériences qui vont être rapportées ont été faites dans le courant de 1881 sur un sujet de trente ans, bien développé physiquement et intellectuellement, mais atteint de somnambulisme dès son enfance. L'auteur rappelle l'importance attribuée à l'attention dans les cas d'hypnotisme par Braid, Heidenhain, Schneider et surtout par Beard [1]. Il expose ensuite le dispositif de ses expériences, qui ont eu pour but de déterminer le temps de la réaction simple pendant l'état normal et pendant l'état anormal. Le sujet devait réagir à toute excitation. Les résultats moyens ont été : 33 centièmes de seconde pour l'état normal, 19 pour l'état anormal. Ce temps est assurément long, puisque des savants ont pu arriver aux moyennes de 108 à 191 millièmes de seconde; mais il est probable que cela provient, chez le sujet, du défaut de pratique et de la difficulté à fixer son attention.

Une seconde série d'expériences a été inspirée par celles de Galton et de Wundt. On avait une liste de mots d'une syllabe; l'opérateur prononçait l'un de ses mots, et le sujet avait ordre de penser aussi vite que possible un autre mot suggéré par le premier. Pour mesurer ce « temps d'association », l'auteur part de cette hypothèse que la suggestion de la deuxième idée doit suivre la ligne d'association la plus rapide. Naturellement, l'expérience est faite tour à tour dans l'état normal et à l'état anormal. Quoiqu'elle ait porté sur 340 mots, l'auteur ne juge pas ses résultats suffisants pour une conclusion définitive. Sauf sous le rapport du temps, il n'a pas noté grande différence entre deux réactions successives à la même liste de mots, que le sujet fût dans l'un ou l'autre état. Il indique seulement quelques particularités. (Ces expériences ont été faites sur plusieurs personnes.) Un sujet, d'esprit précieux, à l'état normal, réagissait par des latinismes; à l'état hypnotique, par des mots de racine anglo-saxonne. Souvent les réactions sont des locutions toutes faites : *sit* amène *down*, *kill* amène *don't*, etc. Souvent ce sont des allitérations : *slice, lice*, etc., surtout dans l'état anormal. Dans d'autres cas, il n'y a pas de réponse, ou bien le sujet (à l'état anormal) répète naïvement le mot suggéré. — Dans toutes ces expériences, la durée de la réaction était moindre et plus uniforme à l'état anormal que dans l'état normal.

Dans la deuxième partie de son article, M. Stanley Hall examine le rôle de l'attention, rappelle ce qu'en ont dit Herbart, Wundt, Buccola,

1. Les recherches de Beard (de New-York) étant peu connues sur le continent, nous donnons les titres de ses principaux mémoires sur ce sujet : *Nature and phenomena of trance.* New-York, Putnam, 1881, *Trance and trancoidal states in the lower animals* New-York, Hyde, 1881. *The study of trance, muscle-reading, etc.* New-York, 1882. *The trance state in inebriety.* In-8°, Hartford, 1882.

Beard, etc., et paraît disposé à croire que, dans cette hypothèse, un grand nombre de désordres nerveux apparaissent comme une simple exagération d'états communs dans la vie normale. Il n'admet pas avec Hammond que, dans l'hypnotisme, les fonctions de l'écorce sont éliminées. Le fait que, chez certains sujets, une excitation soudaine ou monotone, au lieu de causer des excitations irradiées, suivant la loi de Pflüger, s'accumule et, comme chez les sujets de Charcot, produit des contractions musculaires permanentes ou une rigidité tonique circonscrite, — ce fait suggère l'hypothèse d'un affaiblissement du pouvoir normal de résistance dans certains centres vaso-moteurs qui règlent l'apport sanguin, d'où une vascularité croissante, un éréthisme local, le sang étant porportionnellement diminué dans les autres parties du cerveau. Dans cette hypothèse, un sujet hypnotique serait prédisposé à une action excessive de ces centres. L'observation de Rosenthal que le nitrite d'amyle arrête l'hypnotisme s'accorde avec cette hypothèse, qui est plus favorable à la condensation du stimulus dans un centre très vascularisé qu'à l'opinion d'un automatisme qui fait prédominer les centres inférieurs.

Cependant, en accordant une telle prédominance au rôle de l'attention, tout n'est pas expliqué, car peut-on supposer que les animaux hypnotisés par Kircher, Czermak et Preyer doivent leur état à une concentration de leur attention? Il y a encore d'autres objections mentionnées par l'auteur, qui se promet de revenir sur ce sujet plein d'obscurités.

M. Martin. *Sur quelques problèmes fondamentaux de la logique.* — Malgré le grand nombre d'ouvrages publiés sur la logique, on n'a pas encore bien déterminé son but propre, ses fonctions, ses rapports avec la psychologie et la métaphysique et les rapports du raisonnement matériel avec le raisonnement formel. Il serait urgent que quelqu'un écrivît une « philosophie de la logique ». L'auteur résume son travail de la manière suivante :

1° La logique s'occupe du développement des méthodes générales pour l'emploi des critères de la vérité inférée.

2° Ces critères sont des jugements synthétiques généraux, acceptés en logique comme axiomatiques ou ultimes et exprimant les lois des choses.

3° Le fait de la nécessité et de la non-nécessité de ces jugements n'est pas un point dont on puisse faire dépendre la distinction commune entre la logique inductive ou matérielle et déductive ou formelle.

4° La logique dite formelle s'occupe entièrement du développement des instruments symboliques de la pensée.

5° La logique formelle (plus proprement logique symbolique) est complètement subordonnée à la logique matérielle. Celle-ci s'occupe des méthodes générales pour obtenir des jugements synthétiques valides, et la seule fonction de la logique symbolique est de fournir un instrument qui aide la pensée à accomplir des synthèses étendues et compliquées.

E. GURNEY. *Religion naturelle.* — Article critique consacré à un livre anonyme publié sous ce titre : *Natural religion*, en 1882, dont l'auteur se proposait le but suivant : mettre de côté le surnaturel et le dogme et montrer que l'univers naturel contient en lui les divers éléments d'une religion; qu'il suffit qu'ils soient généralement reconnus tels qu'ils sont et unis d'une manière consciente, pour constituer une religion, quelque chose de complètement digne de ce nom.

W. WALLACE. *Morale et sociologie* (leçon inaugurale à l'université d'Oxford). — L'auteur montre l'influence qu'ont sur sur les doctrines sociologiques contemporaines les écrits de Comte, Quételet, Darwin, Spencer, Buckle, et plus particulièrement la théorie de l'évolution. — En ce qui concerne la morale, il la divise en deux parties : 1° théorie de l'individu humain, comme être doué d'émotions, de désirs et de raison; 2° rapports de l'individu avec les diverses formes de l'organisation sociale : économiques, juridiques, religieuses.

NOTES ET DISCUSSIONS : M. Sidgwick et la philosophie critique, par *Adamson*. Théorie des mathématiques de Kant, par *W.-H.-S. Monck*. — Le sacrifice personnel est-il une énigme? par *Bradley*. Sur la classification des connaissances de Herbert Spencer, par Ch. *Mercier*.

H. SIDGWICK. *Critique de la philosophie critique* (fin). — Après avoir soumis à la critique l'esthétique transcendantale, l'auteur examine l'analytique dans le plus grand détail, en faisant remarquer que, de l'avis de tous ceux qui parlent de « retourner à Kant », c'est la partie la plus importante de son œuvre du point de vue négatif. Voici la conclusion de ce travail : « Je ferai remarquer que mes objections ne partent ni du point de vue de l'empirisme ni de celui de la philosophie du sens commun. Je ne soutiens ni que nos assomptions communes *à priori* sur les objets empiriques ne réclament pas de justification philosophique, ni que la vérification par des expériences particulières est la seule justification possible. Mais je ne vois aucun motif d'attendre quelque chose de mieux de la méthode que Kant a nommée à tort « criticisme ». Celle-ci, comme j'ai essayé de le montrer, est aussi dogmatique (au plus mauvais sens du mot) que celle de tout autre métaphysicien antérieur; et je ne vois pas ce que l'on peut gagner à changer les dogmes naturels et naïfs de la vieille ontologie « transcendante » contre les dogmes plus artificiels et plus obscurs, mais nos moins incertains, de cette nouvelle psychologie « transcendantale ».

K. PEARSON. *Maimonide et Spinoza.* — Contribution nouvelle à l'histoire des origines juives de la philosophie de Spinoza. On a plus d'une fois signalé l'influence du *More Nebuchim* (Guide des égarés) sur le *Tractatus theologico-politicus*; mais il y a un autre ouvrage de Maimonide, le *Yad Hachazakah* (La main puissante), qui offre de très grands rapports avec les idées principales de l'*Ethique*. L'auteur le montre

par un grand nombre de rapprochements entre les textes du *Yad* et ceux du livre de Spinoza, notamment en ce qui concerne la « troisième espèce de connaissance », associée, chez Spinoza, à une sorte de renonciation ou de renaissance qui rappelle le *nirvâna* de Bouddha ou l'*ewige Geburt* de Maître Eckhart. Un assez long texte du *Yad* est imprégné du même esprit. — En somme, la philosophie hébraïque a eu un développement presque isolé. Dans le cours des siècles, elle a produit un penseur géant, qui, mécontent des étroites limites de sa propre nation, a embrassé un plus large horizon.

MAITLAND. *Théorie de la société de Herbert Spencer* (1er article). — L'auteur examine dans cet article un seul point de la doctrine de Spencer : « l'Etat idéal, » tel que le philosophe anglais nous le promet pour un avenir futur et qui consistera dans une parfaite adaptation de l'homme à son milieu. Cette exposition est faite d'après *The social Statics* et *The Data of Ethics* et contient une critique très détaillée de l'eudémonisme d'Herbert Spencer et de son rêve d'un âge d'or futur.

Le R. P. HARPER (S. J.). *Le mot*. — Nous avons déjà eu l'occasion de signaler l'ouvrage considérable que le Père Harper est un train de publier sur la *philosophie scolastique*. Le présent article nous est offert « comme échantillon d'un mode de penser qui, ayant survécu durant la période moderne, s'affirme de nouveau dans le domaine philosophique. » L'auteur s'occupe principalement de la nature du langage et de sa genèse chez l'auteur; il expose une doctrine qui rattache le langage humain au langage des anges et au langage divin, au Verbe, considéré comme l'archétype infini de tous les mots créés. Cette théorie repose en définitive sur la question des universaux : l'intelligence humaine pense avant tout et essentiellement l'universel. C'est là son objet formel et son acte propre. Les perceptions des sens sont singulières et multiples; elles sont réunies par un acte du *sens commun* qui les complète. Voilà ce qui est commun à l'homme et aux animaux dénués de raison; mais il y a au-dessus l'acte intellectuel qui représente ce même objet (sensible) comme une essence ou une forme spécifique et qui de sa nature est un universel absolu.

Notes et discussions. — BAIN : Esprit et corps. CARVETH READ : Sur la chose en soi. — BRADLEY : La pure malveillance existe-t-elle? — BOSANQUET. Notre droit de regarder le mal comme un mystère. — SIDGWICK et ADAMSON : Kant et les mathématiques.

Le propriétaire-gérant, GERMER BAILLIÈRE.

Coulommiers. — Imprimerie P. Brodard et Cie.

LA MATIÈRE BRUTE ET LA MATIÈRE VIVANTE

Depuis longtemps mon esprit est en possession des idées que je vais émettre. Elles sont dans des rapports de connexité étroite avec celles que j'ai sur le temps et la liberté. Déjà elles me guidaient lorsque, dans l'effervescence et la présomption de la jeunesse, je tentais une classification des sciences fondée sur l'élimination de plus en plus parfaite du premier de ces deux facteurs [1].

Dans ce laps de trente années, elles se sont naturellement modifiées, développées, transformées; mais le fonds est resté. A plusieurs reprises j'ai soutenu que l'état initial de l'univers doit avoir impliqué la conscience et la liberté [2]; que l'homogène ne peut engendrer que l'homogène, et par suite que les existences ont eu pour origine première l'hétérogénéité; que le ferment de l'hétérogénéité progressive est l'intelligence, et que de là le monde évolue vers la pensée [3]; que le terme de l'univers physique est l'équilibre absolu, celui de l'univers intellectuel la pensée immobile régnant sur la matière absolument assujettie, et que ces deux termes sont également inaccessibles [4].

A ces fragments épars, et souvent écourtés, je me proposais d'ajouter un nouveau fragment dans des articles destinés à développer et à compléter en partie mes vues sur la liberté. Les philosophes — et j'en suis — sont volontiers coureurs d'aventures. Ils aiment à contempler l'invisible, à toucher l'impalpable, à lier connaissance avec l'inconnu. Aussi se voient-ils traiter, non toujours sans raison, de songe-creux, par ceux qui s'intitulent eux-mêmes les vrais savants. Mais on pourrait bien souvent, ce me semble,

1. Voir mes *Prolégomènes de la géométrie*, 1860, p. 37 et suiv.
2. Voir ma *Psychologie comme science naturelle*.
3. Dans ma *Loi mathématique applicable à la théorie du transformisme* (*Revue scientifique* du 13 janvier 1877).
4. Dans mes articles sur *les Rêves* et sur *la Liberté* (*Revue philosophique*, 1879, 1880 et 1882).

renvoyer à ceux-ci l'épithète, car ils ne se font pas faute de nous servir de temps à autre, étiquetées comme faits positifs, des rêveries transcendantes. Aux leurs, sur le sujet que j'ai choisi, je ne ferai qu'opposer les miennes. Ils les accueilleront, je n'en doute pas, avec un haussement d'épaules. Les juges impartiaux du débat seront ces esprits qui, sans faire fi de l'expérience, osent, à l'occasion, *pénétrer par delà*, au risque de s'égarer à jamais ou de revenir désappointés et couverts de confusion.

J'aurais d'ailleurs eu besoin de mûrir encore mes idées. Diverses circonstances me convient à devancer le moment que je m'étais assigné pour les produire devant le public. Je lui les présente donc un peu hâtivement peut-être, espérant néanmoins que, sous leur forme encore imparfaite, elles ne paraîtront pas dénuées de sens.

I

LES ASSERTIONS DISCUTABLES DE LA SCIENCE DITE POSITIVE.

Les représentants de la science dite positive proclament ceci :

L'univers est un jeu d'atomes. Les atomes ont des propriétés inhérentes et constantes. Ce que nous appelons *force* et ce que nous appelons *matière* ne sont que des abstractions de notre esprit : la force n'est pas séparable de la matière, la matière sans force et la force sans matière sont des néants. Les propriétés de la matière se ramènent à des attractions et à des répulsions. Ce que l'on nomme combinaison n'est que la satisfaction de certaines attractions. Les propriétés des combinaisons sont des résultantes nécessaires, bien qu'inexplicables, ou tout au moins inexpliquées, des propriétés des composants. La cristallisation est un commencement d'organisation : des cristaux, les uns réfléchissent la lumière, d'autres la réfractent, d'autres la divisent ; des organismes, les uns se meuvent, d'autres sentent, d'autres pensent. Les êtres les plus compliqués sont des appareils de physique et de chimie : l'œil est une chambre obscure, l'estomac un alambic, le cerveau une pile. La matière, primitivement dispersée et sans vie, a engendré la vie, la sensibilité, la volonté, par une série de tâtonnements successifs. Et encore le terme tâtonnement, emprunté à Tyndall, qui lui-même en a peut-être pris l'idée dans Lucrèce [1], est mal choisi ; car la matière est soumise à des lois fatales. Un déterminisme inexorable pèse sur toute chose. Tout ce qui a eu lieu ne pouvait pas ne pas

1. Livre V, vers 834 et suiv.

avoir lieu, et l'avenir de l'univers est écrit dans le moindre de ses atomes. Ces atomes mettez-les à la place qu'ils occupaient au commencement des temps, et les destinées du monde se dérouleront dans le même ordre que par le passé, et elles aboutiront inévitablement de nouveau à l'état de choses actuel.

Voilà ce qu'affirme certaine science positive, et, intransigeants à l'excès, beaucoup de ses adeptes n'admettent pas que l'on discute ses oracles.

Mais, fille elle-même du doute et du désir de connaître, ayant semé sur ses pas autant de ruines que d'édifices, elle ne doit pas s'offenser de voir accueillies avec incrédulité ses spéculations. Car, remarquez-le bien, ce sont là autant d'affirmations sans preuves. On n'a pas encore isolé d'atomes ; on ne sait ce que c'est qu'une combinaison, personne n'a encore vu dans l'eau les atomes de l'oxygène et de l'hydrogène ; on ne sait pas ce que c'est qu'un cristal, à plus forte raison ce que c'est qu'un organisme, ni comment il peut vivre, sentir, penser, vouloir. Personne n'a encore vu se faire et encore moins n'a fait de l'albumine avec de l'eau, de l'azote, du carbone, du soufre, que sais-je ? De quel droit proclamer la constance et l'inhérence des propriétés de l'atome, et tout ce qui s'ensuit ?

Or, spéculation pour spéculation, m'autorisant de l'exemple même donné par ces savants qui, à les en croire, n'avancent rien sans être à même de le justifier, mais ne sont rien moins que circonspects, je me hasarde à reconstruire l'univers sur un autre plan, en m'astreignant, autant sinon plus qu'eux, à me tenir aussi près que possible des résultats acquis de la science.

Ma thèse peut se résumer en quelques mots : les propriétés des atomes ne sont pas immuables ; elles ne leur sont pas inhérentes, mais elles leur sont, partiellement au moins, venues du dehors. La matière non vivante ne peut engendrer la vie ni, par conséquent, la sensibilité et la pensée. Les organismes ne sont pas des combinaisons assimilables à celles de la matière brute. L'univers n'est pas soumis à des lois fatales, et, s'il recommençait *ab ovo*, rien ne nous assure qu'il repasserait par les mêmes phases, bien au contraire ; les lois dites fatales sont les résidus d'actes primitivement libres. L'intelligence, sœur inséparable de la sensibilité et de la liberté, est le véritable démiurge.

Ces thèses sont tout juste le contre-pied de celles de la science positive. Je vais essayer de les rendre plausibles.

II

Les propriétés des atomes ne sont pas immuables

La science depuis longtemps s'appuie sur ce principe : rien ne vient de rien ; rien ne retourne à rien. Si cet axiome, et son corollaire le principe de la conservation de la force, nous font comprendre l'univers dans sa composition, ils ne l'expliquent nullement dans son évolution. Quand on les entend comme on le fait d'ordinaire, l'univers, à quelque moment du temps qu'on le prenne, n'a rien perdu ni gagné. Il est aujourd'hui ce qu'il était hier, ce qu'il était il y a mille ans, il y a un million de siècles. Mais alors tous les phénomènes qu'il a manifestés auraient été faits avec rien ! Et si, dans la suite des temps, il lui arrive de revêtir un de ses états passés — ce qu'on doit admettre comme possible dans cette hypothèse — tout ce qui se sera fait dans l'intervalle aura été tiré de rien. De plus, après une demi-période de composition et d'organisation, les choses auront dû passer par une autre demi-période de désorganisation et de décomposition ; et les hommes, par exemple, se seront vu enlever tour à tour la science, la civilisation, la parole, l'intelligence, la figure, pour redevenir des brutes, puis s'émietter dans le chaos. Dans une pareille conception, qu'est-ce que le temps? C'est une suite incohérente de tronçons de l'éternelle durée. Chaque tronçon se développe individuellement : il commence et finit dans l'intervalle de ces deux demi-périodes pendant lesquelles les atomes épuisent par deux fois et en sens opposés une série de combinaisons possibles.

Il n'en peut être ainsi. Tout ce qui se fait a une cause et doit se tirer de quelque chose qui est détruit par cela même. Ce quelque chose ne peut être que la faculté de se transformer propre à la matière ou à la force. Ce qui est fait ne peut plus se défaire, en ce sens qu'on ne peut faire qu'il n'ait pas été fait. Tout phénomène, si passager qu'on le suppose, laisse donc après lui de l'irrévocable. La force en se transformant perd une partie de sa transformabilité disponible. Tel est le principe, que j'ai émis le premier, de la *fixation* de la force [1].

Le principe de la conservation de la matière et de la force nous apprend dans quelles limites se font les changements universels ; le principe de la fixation de la force nous dit dans quel sens. Le pre-

1. Voir mes articles sur *Le sommeil et les rêves* (*Revue philosophique*).

mier n'exclut pas, le second exclut tout retour vers le passé. Le premier n'assigne aucun terme à la vie de l'univers; le second lui désigne un but vers lequel il marche sans relâche.

On le voit, ces deux principes sont absolument différents. Voici, par exemple, une goutte d'eau renfermée dans un tube de verre. On la gèle, on la refond. Au point de vue du principe de la conservation de la force et de la matière, la goutte d'eau est restée la même : pour mille usages, ses propriétés n'ont point subi d'altération. Elle peut de nouveau dissoudre les substances solubles, donner de la vapeur, se décomposer en oxygène et hydrogène. Mais, considérée dans sa structure, il n'en est plus ainsi. Certes, ses molécules n'ont pas matériellement changé, mais elles seront probablement disposées dans un ordre tel qu'en lui se résumera l'histoire de ses métamorphoses. Il est impossible de reformer la première goutte d'eau de manière à la rendre indiscernable. Il faudrait pour cela faire que ce qui a été fait n'ait pas été fait. En supposant même qu'on parvienne à redisposer les molécules comme elles l'étaient auparavant, le travail consommé par cette opération laissera des traces indélébiles dans la matière ambiante, qui à son tour réagira nécessairement de proche en proche sur la goutte d'eau en affectant sa constitution intime. Or un unique battement d'aile de cousin ébranle l'univers à tout jamais; à plus forte raison, l'entrée en activité des causes qui ont gelé la goutte et qui l'ont refondue.

Ces considérations ne sont pas purement théoriques. Il y a mille faits qui prouvent que les corps qualifiés de bruts sont susceptibles de garder des traces même visibles des états qu'ils ont autrefois revêtus. Qui pourra rendre ses feux au diamant brûlé et transformé en graphite? son intégrité au silex brisé? Qui refera du blanc d'œuf frais avec de l'albumine coagulée? Il y a donc des degrés dans la facilité ou la résistance qu'offrent les corps à reprendre leur forme primitive.

Mais il y a plus. Pour remettre la matière ayant déjà servi, dans l'état qui la rendra propre au même service, il faut dépenser du travail. La glace n'est pas un dissolvant; pour qu'elle le devienne, elle doit au préalable être fondue. Or la fusion de la glace consomme de la chaleur, ou, si l'on veut, de la force disponible. Tout changement est ainsi plus qu'un pur changement. Il conduit l'ensemble des choses vers un terme fatal. Tout changement particulier est accompagné d'un changement général qui se fait toujours dans le même sens. Se transformer et évoluer sont ainsi deux ordres différents de phénomènes lesquels ne vont pas l'un sans l'autre, mais qu'il faut avoir soin de distinguer. Evoluer, ce n'est pas épuiser la série des

transformations possibles, c'est changer en suivant une certaine marche assujettie à de certaines lois. C'est ainsi qu'au jeu de dames, quoi qu'on fasse, on aboutit à la prise ou à l'immobilité des pions.

La matière tend donc vers la stabilité ; les attractions de toutes sortes visent à se satisfaire, les affinités combinent, les répulsions séparent ; et une combinaison ne se résout que si l'on offre à l'un ou l'autre de ses éléments l'appât d'une combinaison plus attrayante, ou si on le modifie dans ses propriétés. Quelque voie que l'on choisisse, on transforme le mobile en fixe, le virtuel en acte, le possible en fait.

De tout ceci ressort une conséquence importante : c'est qu'avec les éléments actuels de l'univers il serait absolument impossible de reproduire un état quelconque du passé. Le passé peut se reconstituer partiellement, mais non totalement. Il peut se recréer à nouveau, mais non se reformer au moyen du présent. Et, si nous particularisons cette conséquence générale, nous pouvons dire que de deux choses l'une : ou tous les corps, y compris l'eau, le carbone, l'oxygène, l'hydrogène, ne sont plus les mêmes aujourd'hui qu'hier, ou le maintien relatif des propriétés chez un certain nombre d'entre eux est compensé par une altération plus grande chez les autres.

Or si avec ce qui existe aujourd'hui, il est impossible de refaire ce qui a disparu, qu'est-ce à dire, sinon que la matière actuelle n'est plus ce qu'elle était autrefois, qu'elle a perdu certaines propriétés qu'elle possédait jadis pour en prendre d'autres, en un mot qu'elle a évolué, c'est-à-dire qu'elle a développé et mis au jour ce qui était en elle à l'état de possible et d'enveloppement ?

Les éléments matériels n'ont donc pas des propriétés immuables. Je prévois que cette conclusion va répugner profondément à mes lecteurs nourris d'autres idées. Mais ils ne peuvent y échapper, et elle s'imposera de plus en plus à leur esprit, s'ils veulent bien poursuivre cette étude. L'homme vivait-il sur la terre il y a un million d'années, et aurait-il pu y vivre ? Les gigantesques iguanodons pourraient-ils l'habiter aujourd'hui. Non ; et pourquoi ? Remontez de proche en proche, de la faune à la flore, de la flore au climat, et vous voilà tenu d'accepter que la matière sait faire aujourd'hui ce qu'elle ne savait pas faire à l'aurore des temps, ce qu'elle ne savait pas faire la veille. — Ces phrases même que je viens de rédiger, les aurais-je écrites hier ? — Elle a donc subi de profondes modifications. Et d'où viennent ces modifications ? Du travail que les siècles ont incorporé en elles.

L'expérience — qui en toute chose doit être notre guide et notre soutien — nous fournit, à cet égard, des analogies précieuses. Elle

nous montre à chaque instant la transformation des corps par l'effet de l'incorporation ou de la soustraction d'un certain travail. Qui ignore que le phosphore blanc et le phosphore rouge se comportent comme deux corps de nature et de propriétés absolument différentes? On sait qu'on obtient celui-ci en chauffant celui-là sous pression à l'abri de l'air. D'où acquièrent-ils donc l'un et l'autre les qualités qui les distinguent, sinon de l'élaboration qu'on leur a fait subir, du travail qu'on a incorporé à celui-là, qu'on a soustrait à celui-ci, d'où résulte un changement de structure intérieure? On dira tantôt la nature de ce changement.

Le diamant de même se change en graphite ou en charbon amorphe. Sous chacune de ces formes, il a un aspect et des marques propres. Pourquoi croyons-nous que le phosphore blanc et le phosphore rouge sont un seul et même corps? Pourquoi, en dépit des apparences, identifions-nous en quelque sorte le diamant, le graphite et le charbon? Uniquement parce que l'expérience nous révèle qu'on peut les faire passer d'une forme à une autre sans perte ou addition de substance. Voilà en effet la seule propriété (ou presque la seule) qu'ils ont en commun. Si ce n'était que nous voyons s'opérer sous nos yeux, parfois aussi souvent que nous le voulons, la transfiguration du phosphore blanc en phosphore rouge, du diamant en graphite, nous croirions difficilement à sa possibilité. Mais il y a une chose que nous ne voyons pas et qui pourtant est essentielle : c'est le travail moléculaire qui se fait dans ces corps pendant la métamorphose, et qui se fixe dans le nouveau produit. Ce travail ne se traduit pas en poids, mais il fait de la matière ce qu'elle est.

Le nouveau produit n'a rien ou presque rien conservé des propriétés de l'ancien, si ce n'est, et encore pas toujours, la faculté de les reconquérir en reprenant la forme qu'il a quittée. Peut-on après cela accorder des propriétés immuables à la matière, fût-ce à celle des corps simples? Cette immuabilité ne lui est-elle pas attribuée en vertu d'une vue spéculative, qui peut nous aider dans nos recherches d'explications physiques et les régulariser, mais qui n'a pas plus de fondement réel que l'opinion contraire? La matière dite immuable n'est que le substratum que nous voyons ou croyons capable de passer par des états différents sans perte ni addition de poids.

III

Les propriétés de la matière ne lui sont pas toutes inhérentes

Ce deuxième point est pour ainsi dire déjà démontré. Il est clair que les propriétés du phosphore, puisqu'elles sont variables, lui sont fournies d'autre part; elles lui viennent de la manipulation à laquelle on le soumet. Sans doute, cette manipulation appliquée au soufre, par exemple, n'en ferait pas du phosphore. Le fond de la substance travaillée a donc une certaine nature propre qui la différencie des autres substances. Quelle est cette nature? Il n'est pas possible de le dire; elle nous apparaît seulement comme une certaine aptitude à changer d'une certaine façon. De sorte qu'il nous est interdit d'atteindre l'immuable. Nous venons de le dire, l'immuable est une conception, et non un objet de l'expérience. Il nous plaît de croire que l'oxygène de l'air est le même que celui de l'eau, que celui de l'acide carbonique ou de la potasse, que celui du sang; mais, à ne consulter que les faits, nous serions conduits à l'affirmation directement opposée. Une simple question : Quand il est uni au potassium, a-t-il encore de l'affinité pour l'hydrogène? Personne n'oserait répondre oui. Pourtant — notre éducation est ainsi faite — l'affinité pour l'hydrogène nous paraît être une des marques caractéristiques de l'oxygène. En réalité, il n'en est rien : l'oxygène de la potasse n'a nulle envie de s'unir à l'hydrogène.

Pour que l'oxygène ait de l'affinité pour l'hydrogène, il faut une première condition : on ne doit pas laisser à sa portée un corps pour lequel il manifeste plus d'affinité encore, car sinon il sortira même d'une combinaison avec l'hydrogène pour s'unir à ce corps. C'est ce que lui fait faire le potassium.

Il suit de là que l'affinité et la répulsion sont au moins autant des résultantes que des propriétés. Supposons pour un instant qu'il existe quelque part un monde sans carbone. Les chimistes qui l'habitent y ont dressé la liste des corps simples, décrit leurs propriétés, leurs affinités et leurs répugnances, en vue d'expliquer toutes les réactions dont ils sont les témoins. Mais voilà que tout à coup, dans ce monde, le carbone fait son apparition. Quel bouleversement! Toutes ou presque toutes les réactions se défont; les corps qui s'affectionnaient le plus se repoussent, et des unions séculaires se rompent. C'est

ainsi qu'un étranger jette souvent la brouille dans le meilleur des ménages.

Les répulsions manifestées dans ce monde fictif seraient donc, on peut l'avancer, un résultat de la présence du carbone. Or, si les répulsions sont un résultat, pourquoi n'en dirait-on pas autant des affinités? on n'a qu'à faire la supposition inverse. Bien mieux : les phénomènes s'expliquent d'une manière plus rationnelle en partant des répulsions que des attractions. Il suffit de se représenter chaque corps spécifique comme tendant à envahir l'espace et à chasser tout ce qui s'oppose à son expansion. Venant se heurter à chaque instant à des tendances semblables de la part des autres substances, il finit par accepter un *modus vivendi*, une espèce d'accord, en vertu duquel il s'associe avec les hûmeurs les moins incompatibles. L'eau se décomposerait en présence du potassium, parce que l'oxygène, mis dans l'alternative de cohabiter avec un ennemi, choisit celui qui lui est le moins désagréable.

Si cette manière de voir est plausible, les phénomènes d'attraction et de répulsion, les seuls qui frappent nos yeux et sur lesquels l'expérience a prise, ne caractériseraient pas les corps entre lesquels ils se manifestent, mais seraient une résultante générale de la communauté universelle.

Passons à un second ordre de considérations. On vient de voir d'où pourrait provenir l'affinité de l'oxygène pour l'hydrogène, affinité qui croîtra ou diminuera suivant que l'on retranche ou que l'on ajoute certains corps dans le milieu de leur cohabitation.

Il est une seconde condition, tout aussi nécessaire que la première, pour que cette affinité se manifeste. Il faut que l'un et l'autre corps aient été mis dans un certain état. A la température ordinaire, l'oxygène peut rester indéfiniment en contact avec l'hydrogène sans s'unir à lui. C'est ainsi que dans l'atmosphère il vit côte à côte avec l'azote. Cette indifférence persiste tant qu'il n'est pas porté à la chaleur rouge. Il est comme cette nature qui n'avait horreur du vide que jusqu'à trente-deux pieds. Qu'est-ce que cela signifie, sinon que la chaleur a donné ou soustrait à l'oxygène une certaine propriété? Or si l'oxygène à moins de 500° et l'oxygène à 500° ont des propriétés différentes, font-ils un seul et même corps?

Nous avons dit tantôt pour quelles raisons on répond oui à cette question. Mais qui ne voit que l'on est tout aussi en droit de répondre non? Voici de l'oxygène et du mercure à la température ordinaire : ils ne s'attachent pas l'un à l'autre. Je chauffe le mercure, et il s'empare de l'oxygène ; je chauffe davantage le composé résultant, l'oxygène se dégage. Que conclure de là? N'est-ce pas que,

chauffé, le mercure gagne pour l'oxygène une amitié qu'il ne ressentait pas auparavant, et que, surchauffé. il redevient pour lui un ennemi ou tout au moins un indifférent. Le mercure métallique ne se prend à aimer l'oxygène qu'entre 300 et 600 degrés. Entre ces limites, peut-on dire qu'il est le même corps qu'en dehors de cet limites ?

Suivant qu'on les chauffe ou qu'on les refroidit, qu'on les expose à la lumière ou à l'obscurité, qu'on les comprime ou qu'on les dilate, qu'on les fluidifie ou qu'on les solidifie, qu'on les électrise positivement ou négativement, qu'on les divise ou qu'on les laisse en masse compacte, qu'on les soumet ou qu'on les soustrait à la présence de telle ou telle substance, les corps de la nature revêtent des propriétés diverses, le plus souvent opposées. Or les corps pour nous se distinguent par leurs propriétés et non par autre chose. C'est donc en vertu d'un raisonnement, et non en vertu de l'expérience, que nous croyons à la permanence d'un certain substratum susceptible de prendre différents aspects.

Tout bien considéré. — peut-on le méconnaître? — l'oxygène tel qu'il est dans l'air atmosphérique, n'est pas le même que l'oxygène mis en contact avec le potassium, ou bien que l'oxygène chauffé et mis en présence de l'hydrogène ou du charbon. Ce sont là, on peut le dire, autant de corps différents. On ne songerait même jamais à les qualifier autrement, si l'expérience, comme on l'a dit plus haut, ne venait nous montrer qu'on peut les transformer les uns dans les autres sans perte ni addition de matière.

Notre analyse ne doit pas s'arrêter là. Le mercure chauffé au contact de l'air s'empare de l'oxygène, mais l'oxyde de mercure refroidi n'abandonne pas son oxygène. La physique a expliqué ce double phénomène d'une manière satisfaisante. Le mercure, en s'échauffant, a absorbé de la chaleur, tandis qu'en s'oxydant il en a dégagé plus qu'il n'en a absorbé. Voilà pourquoi il faut lui rendre de la chaleur pour le remettre dans son état primitif. Par conséquent, le mercure métallique est le produit de la combinaison de sa substance avec une certaine quantité de travail potentiel.

Or le travail potentiel peut se transformer *de lui-même* en force vive qui se dégage, mais on ne peut joindre de nouveau à un corps du travail potentiel qu'à la condition de transformer en force vive une autre quantité plus grande de travail potentiel. Les affinités et les attractions de toutes natures sont du travail potentiel. La satisfaction des affinités se fait aux dépens de ce travail. La somme du travail potentiel disponible va donc diminuant; l'univers se transforme sans cesse. sa composition se modifie, et, si l'on peut dire de

certains corps constituants qu'ils sont restés les mêmes (du moins dans les limites observables), c'est qu'en revanche d'autres ont subi des changements considérables. Nous déterminerons bientôt le caractère de ces changements.

Concluons donc : les propriétés *observables* des corps ne leur appartiennent pas entièrement en propre, mais leur sont attachées en partie par le travail de la communauté. Ainsi le veut l'absolue solidarité qui relie entre elles toutes les existences.

IV

La matière non vivante ne peut engendrer la vie

Nous venons de voir que les propriétés observables des corps sont tout au moins partiellement une résultante du travail de la communauté. De là cette conséquence : si la communauté renferme des êtres vivants, les propriétés des corps sont tout au moins partiellement une création de la vie.

Proposition, à première vue, bien paradoxale. Tâchons de la rendre acceptable.

En réalité, on vient de le voir, ces corps que nous avons appelés carbone, oxygène, hydrogène, azote, que nous croyions doués de propriétés immuables et constantes, sont loin d'être tels. Ils sont comme ces marionnettes à métamorphoses qui jouent un personnage tant qu'on ne tire pas un certain fil, mais qui, ce fil tiré, changent à l'instant de figure. Ils sont autres, par exemple, dans la nature dite brute et dans la nature vivante, — pour ne parler ici que des deux extrêmes.

Ce n'est pas l'oxygène et le carbone tels qu'ils sont dans l'acide carbonique, ce n'est pas l'azote et l'hydrogène de l'eau-forte, ou le phosphore et le soufre des acides phosphorique et sulfurique, qui animent et soutiennent la plante et l'animal. Allons même plus loin : l'oxygène et le carbone, et l'hydrogène et l'azote, et le phosphore et le soufre remplissent des fonctions différentes dans les différents organes des corps. Dans le cœur, par exemple, ils le font battre; dans l'estomac, ils dissolvent les aliments ; dans le foie, ils sécrètent et forment la bile; dans les muscles, ils meuvent; dans les nerfs, ils sentent; dans le cerveau, ils pensent. Et quand nos poumons extrayent l'oxygène de l'air atmosphérique pour l'introduire dans le sang, et que celui-ci le porte au cerveau sous l'impulsion du cœur, toutes les diverses com-

binaisons par lesquelles il passe, n'ont d'autre effet que de le faire changer d'état et de lui donner ou de lui restituer des aptitudes qu'il n'avait pas ou qu'il n'avait plus.

On va me dire : Ce ne sont pas les éléments constituants qui sécrètent, qui meuvent, qui sentent, qui pensent ; ce sont les agrégats ou les combinaisons mêmes, c'est-à-dire les glandes, les muscles, les nerfs, le cerveau. D'ailleurs, ce n'est pas l'oxygène ni l'hydrogène qui sont aqueux, c'est l'eau ; ce n'est pas l'oxygène et l'azote qui attaquent les métaux, c'est l'acide nitrique ; ce n'est pas l'oxygène qui est irrespirable, c'est l'acide carbonique. — Il y a ici une question de mots qui dissimule une question de choses. Si ce n'est ni l'oxygène ni l'hydrogène qui ont acquis des propriétés dissolvantes en s'unissant pour former de l'eau, à quoi ces propriétés sont-elles donc attachées ? Le composé peut-il avoir des vertus qui ne se trouvent en aucune façon chez les composants ? Pourquoi ne pourrais-je pas dire que l'oxygène devient irrespirable quand il est uni d'une certaine façon au carbone ? En un certain sens, Feuerbach a donc eu raison d'affirmer que c'est le phosphore qui pense en nous ; car, sans phosphore, il n'y a pas de cerveau, pas de pensée. Il faut s'aveugler à plaisir pour nier pareille évidence.

J'accorde toutefois l'expression, et je ne vois pas un grave inconvénient à prétendre que les combinaisons jouissent de propriétés qui n'appartiennent pas aux composants. Mais, qu'on y fasse attention, cela n'est vrai que des combinaisons considérées dans leur fixité, telles que l'eau ou l'acide carbonique, en tant que produits fixes. C'est par un véritable abus de langage que l'on dit de l'acide nitrique qu'il attaque le cuivre. Il ne mord le cuivre qu'en se détruisant lui-même.

Mais cet abus de langage conduit aux confusions les plus regrettables quand, regardant les composés vivants et sensibles comme des combinaisons, on fait de la vie et de la sensibilité des résultantes de l'union de certains éléments. En effet, la substance musculaire et la substance nerveuse sont essentiellement instables, et le mouvement ou la sensibilité sont tellement loin d'être des propriétés de ces substances en tant qu'ayant une composition déterminée, qu'au contraire ils ne se manifestent que lorsqu'elles se décomposent.

Toute réaction chimique, tout phénomène vital accompagnent donc une décomposition suivie de compositions. Ce qui est stable ne manifeste rien en tant que stable, et ne possède que certaines virtualités. Si les êtres vivants ou sensibles ou pensants sont constitués par du carbone, du phosphore, de l'oxygène, de l'hydrogène et d'autres substances, c'est en tant que ces substances forment en eux

des combinaisons instables qui, en se défaisant, manifestent la vie, la sensibilité et la pensée.

Or quel peut bien être matériellement le produit de la résolution d'une combinaison instable ?

On vient de le voir, toute transformation, dans quelque sens qu'elle s'effectue, consomme du travail, c'est-à-dire qu'elle se fait infailliblement aux dépens d'une certaine quantité de la transformabilité disponible. Elle aboutit donc toujours à remplacer du transformable par de l'intransformable, ou, si l'on veut, de l'instable par du stable. Ces termes de transformable et d'intransformable, d'instable et de stable sont pris évidemment dans un sens relatif. Cela veut dire uniquement que pour rendre à l'intransformable de la transformabilité, à du stable de l'instabilité, il faudra échanger une autre somme plus grande de transformable ou d'instable contre de l'intransformable ou du stable. C'est ainsi que, pour remonter un poids qui a descendu, il me faut faire descendre un poids plus lourd. Le travail, en un mot, n'est autre chose qu'un établissement partiel d'équilibre, — et toute source de travail sera tarie, du jour où l'équilibre universel sera atteint. C'est ainsi qu'on ne pourra plus remonter aucun poids quand toutes les masses seront au plus bas. Alors l'immobilité seule règnera silencieuse et morne.

Il n'y a donc de transformable que ce qui est instable en une certaine mesure. Si l'eau et l'acide carbonique étaient absolument indécomposables, tout l'oxygène, tout l'hydrogène et tout le carbone de l'univers finiraient par être retirés de la circulation sous la forme libre que nous leur connaissons aujourd'hui.

Et quand je dis libre, c'est encore dans un sens abusif. En réalité, les atomes ne sont libres qu'à l'état naissant, comme s'expriment les chimistes. Si l'oxygène ne s'unit pas avec l'hydrogène ou le carbone à la température ordinaire, c'est que ses atomes sont accrochés les uns aux autres avec une certaine force. La chaleur rompt les attaches, et c'est quand ces attaches sont rompues que la combinaison peut avoir lieu. En d'autres termes, la constitution de l'oxygène atmosphérique est le résultat d'une chute des atomes d'oxygène les uns sur les autres. Si on les sépare en présence de l'hydrogène et du carbone, ils se précipitent, pour ainsi dire, de plus haut sur ces corps, et par conséquent l'effort à faire pour les reporter à leur point de départ doit être plus grand. Tel est le fondement de l'axiome chimique : *Corpora non agunt nisi soluta*. Et puis, n'est-ce pas l'eau qui fait germer les plantes et revivifie, en général, les organismes paralysés par la sécheresse? C'est pourquoi aussi les corps sous une forme compacte sont moins attaquables que sous une forme

moins dense. C'est ce qui nous explique enfin que les formes les plus stables sont aussi les plus denses.

Cela compris, on voit d'un coup ce qu'est la nature. C'est une collection infinie de composés plus ou moins stables. Nous rapportons à la nature brute les combinaisons relativement stables ; à la nature vivante, les composés essentiellement instables.

Mais l'exercice de la vie et de la sensibilité et de l'intelligence augmente sans cesse l'une des sommes au détriment de l'autre : toute sensation, toute pensée, toute volition sont accompagnées d'une précipitation d'instable à l'état stable. Je ne serais même pas éloigné de croire que le cerveau n'est, pour une grande partie de sa masse, autre chose qu'une accumulation de matière instable qui, dans le cours de la vie, reçoit son emploi. De là cet affaiblissement des facultés intellectuelles et actives à partir d'un certain âge. Par là s'expliquent la paralysie progressive, la démence des vieillards, la tendance de plus en plus marquée, même chez les esprits distingués, à repousser les idées nouvelles et à réserver leur estime uniquement pour le passé. J'espère avoir un jour l'occasion de revenir plus amplement sur ce sujet.

En thèse absolue, aucune combinaison ne se défait qu'en donnant naissance à d'autres combinaisons plus indéfectibles ou d'une plus grande masse de produits similaires. Si nos hauts fourneaux vont jusqu'à décomposer l'acide carbonique, c'est au prix de la formation d'une autre quantité énorme d'acide carbonique. C'est là tout le secret de la chimie.

C'est là aussi tout le secret de la chlorophylle, c'est-à-dire de la substance verte des feuilles, elle qui fait sans peine ce que notre science n'a encore pu obtenir, elle qui sait rendre au carbone sa mobilité perdue, qui sait le refondre en un nouveau corps, le revivifier, en un mot le remettre en état de servir de nouveau à l'exercice de la sensibilité et de la pensée. Et où la chlorophylle va-t-elle puiser ce pouvoir singulier? Nous n'en savons rien ; nous savons seulement qu'elle utilise la lumière et la chaleur du soleil, c'est-à-dire les forces disponibles du plus puissant des laboratoires.

Qu'on n'aille donc pas s'imaginer que le charbon mis en liberté par la chlorophylle soit du diamant, du graphite ou du carbone amorphe. Pas le moins du monde. Au moment où il se dégage de l'oxygène avec lequel il était lié, il possède des propriétés que ces trois corps n'ont plus ; il est mobile, redevenu apte à entretenir la vie et la pensée, tandis que le diamant, le graphite, le carbone amorphe sont, sous cette forme et à la température ordinaire, réfractaires à toute combinaison vivante. Certes, nos fourneaux sauront leur

rendre quelques propriétés, par exemple celle de se combiner à l'oxygène; mais les conditions où nous opérons la combustion du carbone sont elles-mêmes antipathiques à la vie.

Ce que le chimiste appelle l'état naissant des corps constitue bel et bien un état spécial qui se caractérise par la mobilité, par la facilité à former toute espèce d'unions, par la fécondité.

Bien que la science ait aujourd'hui identifié, peut-on dire, la chimie inorganique et la chimie qu'on désignait naguère encore sous le nom d'organique, on aurait tort de croire que la chimie des corps organisés et vivants soit la même que celle de nos laboratoires.

Dans son travail intitulé *Le problème de la physiologie générale* [1], Cl. Bernard, après avoir parlé de la chimie vivante, s'exprime ainsi :

« Dans l'ordre mécanique ou physique, les phénomènes de l'organisme vivant n'ont rien non plus qui les distingue des phénomènes mécaniques ou physiques généraux, si ce n'est les instruments qui les manifestent.

« Le muscle produit des phénomènes de mouvement, comme ceux des machines inertes.

« Les êtres vivants produisent de la chaleur qui ne diffère en rien de la chaleur engendrée dans les phénomènes minéraux.

« Les poissons électriques forment ou sécrètent de l'électricité qui ne diffère en rien de l'électricité d'une pile mécanique.

« Il n'y a donc en réalité qu'une physique, qu'une chimie et qu'une mécanique générales, dans lesquelles rentrent toutes les manifestations phénoménales de la nature, aussi bien celles des corps vivants que celles des corps bruts. Tous les phénomènes, en un mot, qui apparaissent dans un être vivant, retrouvent leurs lois en dehors de lui, de sorte qu'on pourrait dire que toutes les manifestations de la vie se composent de phénomènes empruntés, quant à leur nature, au monde cosmique extérieur, mais possèdent seulement une morphologie spéciale, en ce sens qu'ils sont manifestés sous des formes caractéristiques et à l'aide d'instruments physiologiques spéciaux. Sous le rapport physico-chimique, la vie n'est donc qu'une modalité des phénomènes généraux de la nature; elle n'engendre rien, elle emprunte ses forces au monde extérieur et ne fait qu'en varier les manifestations de mille et mille manières. »

Ce passage, selon la manière dont on l'interprète, en dit moins et plus qu'il ne faut. Qu'entend Claude Bernard par des phénomènes *généraux?* par cette physique, cette chimie, cette mécanique *géné-*

1. Voir *La science expérimentale*, 2e édition, p. 115 et suiv. (*Le problème de la physiologie générale.*)

rales, dans lesquelles rentrent toutes les manifestations phénoménales de la nature? Que veut bien dire cette vie qui n'est qu'une modalité des phénomènes *généraux* de la nature? S'il veut nous assurer que la vie est un phénomène naturel, et que les phénomènes chimiques et physiques manifestés par les corps vivants sont des phénomènes chimiques et physiques, rien n'est plus vrai; c'est même trop vrai. Mais, s'il comprenait par phénomènes *généraux* de la nature les phénomènes qui se montrent dans nos piles, nos creusets et nos fourneaux, et si pour lui, ces appareils ne différaient que matériellement des muscles, de l'estomac ou des poumons, rien ne serait plus faux.

Je suis loin de soutenir qu'il y a un abîme infranchissable entre les corps organisés et ceux qui ne le sont pas. Mais, au lieu d'assurer que « la vie n'est qu'une modalité des phénomènes généraux de la nature, qu'elle n'engendre rien, et qu'elle emprunte ses forces au monde extérieur », je regarde, au contraire, la chimie inorganique comme un cas particulier de la chimie vivante. Les corps vivants, en empruntant des éléments au monde extérieur, ne font en cela que reprendre leur bien, leur produit.

C'est un simple renversement de termes, mais ce renversement est significatif. Du repos on ne tire pas le mouvement, ni de l'homogène l'hétérogène, ni de l'obscurité la lumière, ni de la mort la vie. C'est le mouvement qui finit par le repos, la variété qui aboutit à la simplicité, la lumière qui s'éteint, la vie qui meurt. Sans doute la vie sait rendre à ce qui est mort ses facultés vivantes. Mais le commerce de la mort avec la mort n'engendre pas la vie. Nous pouvons tuer l'albumine en la coagulant; mais nous aurons beau ensuite la mélanger avec des cadavres comme elle, la diviser, la dissoudre, la filtrer, l'attaquer par nos acides et nos alcalis, rien n'y fera; nous tentons une œuvre impossible. Mais cette œuvre, un champignon, une monère sauront l'accomplir.

La chimie actuelle, la chimie des laboratoires est donc la chimie des stables, la chimie des corps amortis et paralysés, la chimie des résidus excrémentitiels des corps vivants. L'exercice de toute action vitale produit de ces résidus. C'est pourquoi, sans doute, tous ou presque tous incommodent, entravent ou détruisent la vie. Que de désordres dans l'organisme du moment que les tissus trop paresseux n'ont plus la force d'éliminer les produits des sécrétions! Nous voyons une injection d'acide lactique engourdir le muscle, sans doute parce que l'acide lactique est un produit de l'activité musculaire. L'acide carbonique nous asphyxie, parce qu'il est aussi le produit de la respiration. Et le sommeil lui-même n'aurait-il pas pour

cause autant un dépôt en nous de substances narcotiques, nées de l'activité diurne, que l'épuisement des tissus? Raisonnant par analogie, ne pourrait-on pas croire que le vaccin, par exemple, s'oppose par sa fixité au développement du virus de la petite vérole? Enfin les microbes atténués et comme endormis de M. Pasteur, ne font peut-être qu'empêcher l'envahissement de la place par des microbes plus actifs. Cependant dans ces résidus il reste quelque chose de leur origine, et le chimiste lui-même, avec les faibles ressources dont il dispose, sait retrouver en eux des étincelles de vie; il sait leur rendre en partie leur mobilité, la faculté de repasser de nouveau par une série d'états de plus en plus stables. Qu'est-ce, par exemple, que le phosphore rouge, sinon un phosphore plus stable que le phosphore blanc, plus rétif à se combiner, c'est-à-dire à quitter sa manière d'être pour en prendre une autre. Mais, si nous voulons le combiner avec des corps dont le phosphore blanc est avide, nous devons au préalable le retransformer en phosphore blanc, et cela nous savons encore le faire.

C'est à cette même manière d'envisager les choses que mon collègue et ami W. Spring vient d'être conduit par l'expérience.

Depuis longtemps il s'occupe de soumettre des corps en poussière à des pressions énormes pour déterminer jusqu'à quel point ils sont susceptibles de se souder en une masse compacte et unie. Du même coup, il leur a fait prendre des états allotropiques. Or il ressort de ses essais que tous les corps prennent sous pression la forme qui correspond toujours au maximum de densité. C'est ainsi que l'arsenic amorphe devient de l'arsenic métallique; que le soufre amorphe, plastique ou prismatique passe toujours à l'état octaédrique.

Si l'on comprime des mélanges de corps différents, la combinaison se fait toujours, quand elle doit avoir une densité plus grande que celle du mélange; elle ne se fait jamais dans le cas contraire.

Le carbone amorphe n'a pas réagi, bien que mélangé avec des substances qui produiraient une combinaison plus dense. La conclusion saute aux yeux. C'est que, dans ces combinaisons, le carbone entre sous une forme moins dense qu'à l'état isolé. C'est ce que prouve d'ailleurs la chaleur spécifique du carbone combiné, qui est plus grande que celle du carbone isolé. Or la chaleur spécifique est en raison inverse de la densité.

De même, le phosphore rouge, plus dense que le phosphore blanc, ne se combine pas sous pression avec le soufre : ce qui montre encore que le phosphore, à l'état combiné, est un autre phosphore que le phosphore rouge.

On doit donc considérer le carbone isolé, le phosphore rouge, etc., comme des états particuliers d'une certaine matière, états dans lesquels la matière est, pour ainsi dire, combinée avec elle-même et a perdu une partie de ses facultés.

Entre la chimie organique et la chimie inorganique, il y a une distinction de même ordre qu'entre la chimie organique et la chimie biologique. Le grand nombre des combinaisons organiques est dû à des états particuliers du carbone. Ces états sont encore plus nombreux dans la chimie biologique, tandis que, dans la chimie minérale, on a affaire avec un carbone plus stable, plus stérile et donnant lieu à des combinaisons moins variées [1].

V

L'univers n'est pas soumis a des lois fatales. L'intelligence est le véritable démiurge

Nous pourrions nous arrêter là.

Jusqu'ici, nous nous sommes tenus résolument sur ce qu'on con-

1. *Bulletin de l'Académie de Belgique*, avril 1883. A cette occasion, M. Spring a bien voulu citer mon nom et rappeler que je lui avais exposé les idées présentes, avant qu'il y eût été amené lui-même. Voici les termes mêmes de M. Spring :

« Le carbone cristallisé ou même le carbone libre amorphe sont sans activité chimique à la température ordinaire; en d'autres termes, ils ne sont pas justiciables de la chimie sous cet état ; mais quand, par suite d'une élévation de la température, ils prennent un autre état, ils se transforment en un carbone nouveau, constituant vraiment un quatrième état allotropique et doué alors d'une prodigieuse capacité de combinaison. Cette légion de corps que l'étude des dérivés du carbone nous a fait connaître est un témoignage surprenant de la diversité infinie de combinaisons que le nouveau carbone peut former.

« Si ces conclusions sont fondées, on peut faire un pas de plus encore et se demander si le carbone qui entre dans la composition, non plus des corps organiques, mais bien des corps organisés, ne serait pas un carbone d'un autre état allotropique encore. Celui-ci pourrait être caractérisé par l'apparition de propriétés ou de formes de combinaisons nouvelles qui trouveraient leur expression dans les phénomènes vitaux.

« En d'autres termes, un dérivé du carbone, pour faire partie d'un corps organisé, devrait au préalable subir, dans ses atomes, une transformation semblable à celle qui permet au carbone amorphe d'entrer dans la composition des corps organiques. Dans cet ordre d'idées, le carbone de la chimie organique ne serait qu'une première forme amortie du carbone de la chimie biologique, comme le carbone élémentaire ne serait que le cadavre de la chimie organique.

« Les considérations précédentes, bien que découlant de certains faits, sont cependant d'ordre spéculatif. Je dois à la vérité de reconnaître que mon ami M. Delbœuf, développant un jour devant moi sa théorie sur la fixation de la force, m'a énoncé la même idée à laquelle je suis revenu à la suite de mes expériences. »

vient d'appeler le terrain de l'expérience, mais qui n'est, au fond, qu'un terrain conjectural. L'expérience, en effet, n'est qu'un mélange de faits et d'interprétations. La science cesse de mériter ce nom, du moment qu'elle se borne à collectionner et à mentionner des faits purs.

La pensée humaine est aventureuse elle aime à s'élancer au delà des faits. C'est cette tendance même qui constitue l'esprit de recherche. Sans doute le hasard nous aide quelquefois dans nos découvertes ; mais la plupart du temps elles sont dues à une vue anticipée des choses.

Sans la spéculation, l'homme se traînerait à la remorque des phénomènes naturels, et l'expérimentation même lui serait inconnue.

Nous allons donc nous dégager des liens de la science dite positive, pour nous lancer — risquons le mot — dans la métaphysique. La métaphysique est un peu comme la vertu de la chanson : il en faut, mais pas trop. Nous tâcherons d'être métaphysicien dans la mesure où Blaise aurait voulu renfermer la vertu de sa femme Alix.

Reprenons la proposition qui terminait le troisième paragraphe : les propriétés *observables* des corps sont tout au moins partiellement une résultante du travail de la communauté. — Il suit de là que, si la communauté renferme des êtres sensibles, intelligents et libres, ces propriétés sont tout au moins partiellement une création de la liberté, de la sensibilité et de l'intelligence.

De ce que l'univers, dans ses transformations incessantes, marche de l'instable vers le stable, et que le stable ne redevient pas de lui-même instable, il s'ensuit que nous devons nous représenter les éléments primordiaux qui l'ont constitué comme ayant dû être essentiellement instables. J'appelle instables des éléments qui n'ont les uns pour les autres aucune prédilection marquée, qui s'unissent et se désunissent sans effort, ou pour mieux dire qui restent indépendants et ne s'unissent un instant que pour se désunir aussitôt après. Evidemment ils ont en eux-mêmes un principe d'action, un principe de mouvement; seulement ils n'ont pas de direction : *ils sont donc libres.*

Et ici je m'interromps, pour bien marquer la grandeur du pas que je fais.

Nous avons vu que la vie ne peut résulter de la combinaison des éléments tels qu'ils nous sont fournis par les corps bruts. *A fortiori* n'en peuvent sortir ni la raison ni la liberté. Dans les éléments primitifs qui vont donner naissance aux plantes, aux animaux, à l'homme, est donc contenu le germe de la vie, de la sensibilité, de l'intelligence. Ce germe comprend aussi la liberté.

Ce n'est pas le lieu de soulever ici les controverses sur la liberté. Je l'ai fait à une autre occasion, et je me propose d'y revenir un jour. Je ne veux rappeler au lecteur qu'un seul point : c'est que cette faculté, comme je l'ai définie, ne porte aucune atteinte aux grands principes de la mécanique et de la physique.

Etre libre, ce n'est pas agir de soi, ni peser des motifs, ni choisir entre des motifs; c'est simplement suspendre sa réponse à la sollicitation, remettre à un autre moment sa décision, attendre ainsi la production d'autres motifs. Le choix est donc motivé; mais les motifs cessent d'être déterminants en ce sens que l'être libre met un intervalle de temps entre l'idée de l'acte et l'acte. Ils peuvent même être, si l'on peut s'exprimer ainsi, provoqués par la liberté.

Ainsi, quand vous remettez une décision au lendemain, sans motif précis, uniquement pour voir si d'ici là il n'y aura pas du nouveau, dans le cas où cela a lieu, ne peut-on pas dire que vous avez créé le motif? car l'événement qui maintenant vous décide n'aurait eu aucun pouvoir sur votre décision si vous aviez agi la veille. Ce qui n'est pas libre se meut immédiatement dès qu'il est sollicité. Ce qui est libre peut attendre une sollicitation plus forte et dont il fixe lui-même le degré de force. Quelle conséquence tirer de là? C'est que deux êtres libres, identiques, placés dans des circonstances identiques et sollicités par conséquent de la même façon, ne suspendront pas leur activité pendant le même laps de temps. Ce serait un miracle qu'il en fût ainsi. L'univers, qui renferme des êtres libres, n'est donc pas soumis à des lois fatales.

Cette assertion va soulever je n'en doute pas les protestations, les sourires ou le dédain. Cependant elle est du même ordre que les précédentes.

Une certaine école range volontiers, au nombre des résultats *positifs* de la science, de pures allégations. Avec un aplomb étrange, elle vient vous affirmer « qu'il n'est pas plus difficile de concevoir des combinaisons sentantes issues de combinaisons non sentantes que des êtres non vivants d'êtres vivants » ; la combinaison vivante est un cas spécial parmi une infinité de cas existants et possibles ; la sensibilité est est un cas parmi des cas innombrables [1] ! Que l'on s'arrête à cette idée là, je l'accorde volontiers, aussi bien que je réclame pour moi la permission de m'arrêter à l'idée opposée. Mais ce que je combats, c'est la prétention, de quelque côté qu'elle vienne, de présenter l'une ou l'autre sous le patronage de la science et de revendiquer, en pareille matière, le droit d'émettre des oracles au nom de la vérité.

1. Voir le compte-rendu fait par M. Ribot des ouvrages de M. Schneider sur la volonté animale et humaine (*Rev. phil.*, Juin 1883, p. 672).

Je crois avoir démontré qu'il est peu probable qu'avec les corps simples de nos laboratoires nous puissions former de l'albumine vivante. Affirmer le contraire, au nom du positivisme, c'est discréditer le positivisme, qui en soi est une excellente chose. Le positivisme doit être cette disposition de l'esprit à n'avancer rien sans preuve ou sans quelques preuves. Certes, je ne veux pas imposer au positiviste l'obligation de suspendre son jugement jusqu'à ce qu'il soit sûr de ne pas se tromper — il devrait s'interdire d'avancer que 2 et 3 font 5, car, en thèse générale, on ne peut se porter garant de l'exactitude d'une addition.. Mais voici à quoi nous sommes tenus : nous devons accorder à chacun de nos jugements le degré de probabilité que nous lui reconnaissons en conscience. Je joue à la roulette, et je mets sur rouge ; mon voisin met sur un simple numéro noir. Ma chance est dix-huit fois plus considérable que la sienne. Il gagne néanmoins, et moi je perds. Me suis-je trompé ? Nullement. Je n'ai pas assuré que je gagnerais ni que lui perdrait. Avant comme après l'événement, mon jugement de probabilité était correct.

Il en est de même dans le cas présent. Entre ces deux doctrines, l'une qui met au début la mort et qui veut en faire sortir la vie, ou, si l'on veut, qui doue les atomes de propriétés constantes et immuables et qui veut en faire sortir la variété et la mobilité, et cette autre doctrine qui prétend que le vivant ne peut sortir que du vivant, la probabilité scientifique est pour cette dernière. De part et d'autre, il n'y a pas de certitude ; mais, pesant les arguments connus aujourd'hui pour et contre, je trouve que la balance penche à droite et non à gauche : rien de plus.

S'avise-t-on de vouloir constituer la matière pesante avec des atomes sans pesanteur, la matière changeante et mobile avec des atomes invariables et immobiles, la matière polarisée avec des atomes non polarisés ? Pour expliquer les combinaisons des corps simples, ne les gratifie-t-on pas de *vertus combinatives* sous le nom d'affinités ? et leurs dissociations, ne les attribue-t-on pas à des propriétés répulsives ? En quoi ce procédé commode, mais à coup sûr logique, ne s'appliquerait-il pas à la vie ? Qu'y a-t-il de scientifique à vouloir créer des combinaisons essentiellement instables avec des atomes définis par certains genres d'affinités conduisant toujours à des combinaisons stables ? Où trouve-t-on dans la nature dite brute des phénomènes analogues à la nutrition et à la génération ?

Or ce que je dis ici de la vie s'applique à plus forte raison à la sensibilité et à l'intelligence. C'est, je le répète, compromettre le beau nom de science positive que de vouloir, dans l'état actuel de nos connaissances, soutenir au nom du positivisme que ces facultés

sont dues à un arrangement de molécules en soi inintelligentes et insensibles. Que l'on soit déterministe, je le conçois encore ; rien n'est plus simple que de nier ce qu'on ne s'explique pas et de trancher un problème en supprimant l'une des données ; que l'on soutienne que les sociétés humaines, la civilisation, le progrès sont régis par des lois fatales, je trouve la chose parfaitement logique. Mais ce que je juge insensé, c'est de vouloir échafauder la morale, le devoir, le droit, un système de récompenses et de peines, la gloire, la flétrissure, sur la prédétermination de toutes choses. Et ceux qui viennent, *au nom de leur science positive*, me prétendre que je ne suis pas libre lorsque je sens ma liberté, me rendent cette science suspecte à bon droit, de même que je me défie d'un médecin qui, pour me délivrer du mal que je ressens, se borne à en nier l'existence.

Ayant donc à rendre compte de la vie libre de certains êtres, au moins de la liberté que je constate en moi-même, que je crois constater par analogie chez mes semblables et chez les animaux, et qui à mes yeux les caractérisent comme sensibles et intelligents, je ne trouve pour le moment rien de plus commode, de plus logique, de plus scientifique que de mettre le principe de la liberté, de la sensibilité, de l'intelligence dans l'un ou l'autre ou dans tous les éléments d'où est sorti l'univers.

Je le disais dans mon étude sur la liberté [1] : « Que ce principe soit et reste dispersé dans tous les atomes, ou soit l'attribut propre de certains composés privilégiés, ou bien qu'il s'identifie avec un Dieu créateur et ordonnateur providentiel des forces, nous n'avons pas à le décider. Cependant l'homme à lui seul, dans sa conscience et dans ses actes, se dresse comme une protestation éclatante autant contre la dernière de ces hypothèses que contre le déterminisme. » Restent les deux autres hypothèses. Je me prononce aujourd'hui pour la première.

Maintenant ai-je une foi absolue dans cette solution ? Pas le moins du monde, et je me réserve de la rejeter demain si l'on en trouve une meilleure. Mais je dis ceci : entre cette solution et la solution donnée par une certaine école qui s'adjuge le monopole du positivisme, la moins plausible et par suite la moins réellement positive n'est pas celle-là. Elucubrations pour élucubrations, celles qui s'attachent le plus à la réalité ne se rencontrent pas là où l'on s'attendrait à les trouver. — Je reviens à mon sujet.

Ainsi donc, pas d'équivoque : quand j'avance que les éléments primordiaux sont libres, je ne donne pas à ce dernier mot le sens qu'il

1. *Revue philos.*, juin 1882, p. 638.

a en chimie. La liberté telle que je l'entends ici, c'est la liberté psychique, la *liberté de retarder la transformation de l'instable en stable*, en termes ordinaires, la liberté de ne se décider qu'après délibération, et cette liberté ne va pas sans la possibilité d'un choix et sans l'intelligence. Le choix suppose la connaissance des choses à choisir, et cette connaissance est le fruit de la sensibilité et de l'expérience. Or avant toute expérience, avant toute connaissance, il ne peut être question de choix et encore moins de délibération. Les éléments erraient donc au gré de leurs caprices — qu'on me pardonne pour cette métaphore : ils n'avaient pas encore de caprices ; disons plutôt qu'ils erraient au hasard. — Mais il n'en pouvait être longtemps ainsi. Les rencontres produisirent des chocs, et de ces chocs plus ou moins agréables ou désagréables naquirent les affinités et les répugnances, les amours et les haines, aurait dit Empédocle. Les éléments eurent des désirs et des craintes, recherchèrent ou évitèrent certaines unions ; leur nature individuelle se manifesta par des phénomènes propres de relation ; ils acquirent des habitudes qui devinrent ce que nous appelons leurs lois ; en un mot, ils apprirent à faire le sacrifice d'une partie de leur liberté pour jouir d'une paix relative et se mettre à l'abri des contacts hostiles. C'est ainsi qu'un émigrant, sans renier son caractère national, sait s'adapter aux mœurs de sa patrie adoptive, et que, en général, chacun de nous se fait à son entourage.

Nous ne changeons donc rien aux lois physiques et chimiques établies, et nous ne dévoilons pas leur origine dernière. Nous ne faisons que donner une âme aux éléments. Au lieu de dire que l'oxygène a de l'affinité pour l'hydrogène, nous disons qu'il le désire, et que ce désir, fortifié par l'habitude, a eu pour première incitation l'expérience suivie de choix intelligents. Les lois sont donc les résidus d'actes primitivement libres. Nous constatons d'ailleurs le désir en nous et chez les animaux et chez les plantes elles-mêmes peut-être. Selon l'avis de M. Grant Allen [1], n'est-ce pas pour plaire aux insectes ou pour dérober le précieux germe à la rapacité des oiseaux que la fleur ou les fruits se parent des plus séduisantes couleurs ? Et comment espérerait-on expliquer autrement l'apparition du désir ?

Nous disions au paragraphe précédent que toute sensation précipite du stable. Nous pourrions retourner la proposition et dire que toute précipitation de stable est accompagnée d'une sensation. Mais ce serait peut-être aller trop loin et soulever des controverses sans fin. Nous constatons en nous encore de la sensation au moment où l'oxygène brûlant notre sang produit de l'acide carbonique ; seule-

1. Voir mon article dans la *Revue scientifique* du 24 mai 1879.

ment on pourrait choisir telle de ces réactions internes qui ne s'accusent pas à la conscience, et alors le débat porterait sur l'insaisissable. Mieux vaut l'éviter.

En s'unissant pour marcher de conserve, les éléments formèrent des unités plus complexes, en un certain sens plus sensibles, plus libres, plus intelligentes, bien que leur union se soit effectuée au prix du sacrifice d'une partie de leur liberté, de leur sensibilité, de leur intelligence. Les associations eurent pour base le principe de la division et de la répartition du travail. Chacun concentra ses aptitudes sur une fonction déterminée qu'il exerça pour le compte de la communauté, demandant en échange à celle-ci de remplir pour lui les fonctions dont il se départissait. De cette manière les libertés et les consciences moléculaires se fondirent en des libertés et des consciences composées. Le sacrifice n'a donc pas été gratuit, car rien ne se perd. La volonté, la sensibilité, l'intelligence de l'être complexe se sont affinées et renforcées, en tant que produites par l'accord des volontés particulières. C'est un des mille exemples de la puissance de l'association.

L'univers vit ainsi se former peu à peu des agrégats où les éléments primordiaux, renonçant en partie à leur existence propre, concoururent à donner à l'ensemble une indépendance plus grande et une vie plus intense. La stabilité, la fixité qui s'établissait ainsi à la suite d'unions de moins en moins éphémères, et de plus en plus difficiles à rompre, était toute au profit de la liberté et de l'intelligence, parce qu'elles étaient elles-mêmes le fruit de la liberté et de l'intelligence, et se formaient en vue du bien de la communauté.

Ne voyons-nous pas d'ailleurs la liberté se détruire elle-même en s'exerçant? Elle se fixe dans les habitudes qui se transforment à la longue en instincts et en connexions réflexes. Mais l'acquisition des habitudes a pour résultat de laisser à la partie libre qui est en nous une plus grande liberté [1]. L'habitude que j'ai d'écrire, habitude prise à la suite de tant d'efforts, n'en nécessitant presque plus de ma part, me permet en ce moment de penser tout en écrivant. Les muscles de mes doigts se sont assouplis à faire automatiquement ce qu'autrefois ils ne pouvaient faire que guidés par l'intelligence. Grâce à cette éducation, ce sont aujourd'hui des machines qui ne demandent qu'à être mises en marche par l'intelligence, pour ensuite travailler sans sa

1. M. Ribot dans son livre des *Maladies de la volonté*, p. 34, dit : « L'origine de la volonté est dans cette propriété qu'a la matière vivante de réagir, sa fin est dans cette propriété qu'a la matière vivante de s'habituer, et c'est cette activité involontaire, fixée à jamais, qui sert de support et d'instrument à l'activité individuelle. »

coopération. De sorte que l'effort qu'ils n'ont plus besoin de faire est mis à la disposition de la pensée.

De cette façon se manifestèrent dans l'univers deux ordres d'existences, des existences à phénomènes complexes et des existences à phénomènes simples, celles-là de plus en plus libres et puissantes, celles-ci de plus en plus mécaniques et esclaves. C'est ainsi que plus les sociétés humaines se perfectionnent, plus l'individu lui-même, en tant qu'individu est enchaîné par les mille liens de la civilisation, mais plus il est élevé, libre et puissant en tant qu'il est l'expression de la société.

Une vaste hiérarchie s'établit. La plante, pour s'épanouir, sépare le carbone de l'oxygène; les animaux se sont emparés de cette propriété, et ces deux corps, en se réunissant dans leur sang, leur fournissent l'impulsion indispensable à la satisfaction de leurs besoins. L'homme apparaît ensuite, qui détruit ou domestique les espèces animales et végétales. Le monde se meut ainsi vers la pensée, parce que tout ce qu'il renferme s'est mis et continue à se mettre au service de la pensée. Et comme en définitive c'est elle qui, par tâtonnements successifs, donne à la matière la forme sous laquelle ses propriétés se manifestent, elle élabore ses conceptions de jour en jour avec moins de mécomptes, avec moins de pertes stériles, avec plus d'économie et d'épargnes; c'est pourquoi elle peut envisager l'avenir sans crainte. Au fur et à mesure que les ressources lui font défaut, parce qu'elles ont déjà reçu leur emploi, elle apprend à tirer un meilleur parti de celles qui lui restent.

D'autre part, elle va concentrant sans cesse les consciences individuelles. L'homme, par exemple, s'étudie en lui-même et en la nature extérieure. Il sait déjà qu'il est formé d'une association de cellules qui ont, à côté de l'existence commune, une existence propre et qui se sont pliées à mille et mille fonctions variées. Il sait que, dans son sang, cheminent des espèces d'animaux dont la présence est essentielle à sa vie. Il ne sait pas encore d'où ils viennent, ni au juste où ils vont; mais il finira par le savoir. Il prendra ainsi de plus en plus une conscience pleine de son individualité. En outre, il cherche à se rendre compte de l'organisation de la société dont il est menbre. La société est son œuvre, il n'en doute pas, mais il ignore comment elle est son œuvre. Il cherche donc à donner à la société la conscience d'elle-même, des lois qui ont présidé à sa naissance, et des lois qui la développent. Il s'apparaît ainsi à lui-même sous un double aspect: à la fois comme puissance et comme instrument, comme une synthèse d'individualités plus ou moins élémentaires, et comme un élément individuel dans une synthèse supérieure. Il en est de même

de toute chose. Et c'est ainsi que la pensée poursuit sa route, reprenant peu à peu possession de ses produits, jusqu'à ce que, ayant tout reconquis, elle puisse se reconnaître et se contempler dans son œuvre, s'identifier avec l'univers dans un acte de conscience suprême et infini, et dire du moindre atome : il est à moi.

J. Delbœuf.

L'ARCHÉOLOGIE ET LA STATISTIQUE

J'ai eu plusieurs fois occasion d'indiquer ici une certaine vue systématique de l'histoire et de la science sociale, où les idées d'invention et surtout d'*imitation* jouent le plus grand rôle, et que je rappellerai sommairement plus loin. Mon dessein à présent est de montrer que deux sortes de recherches bien distinctes, les études archéologiques et les études statistiques, sont conduites inconsciemment, au fur et à mesure qu'elles se frayent mieux leur voie utile et féconde, à envisager les phénomènes sociaux sous un aspect semblable au nôtre, et qu'à cet égard les résultats généraux, les traits saillants de ces deux sciences ou plutôt de ces deux méthodes si différentes présentent une remarquable concordance, une similitude inaperçue. Considérons d'abord l'archéologie.

I

Si des crânes humains sont trouvés dans un tombeau gallo-romain ou dans une caverne de l'âge de la pierre, à côté d'ustensiles divers, l'archéologue retiendra les utensiles et enverra les crânes à l'anthropologiste. Pendant que celui-ci s'occupe des races, celui-là s'occupe des civilisations. Ils ont beau se côtoyer ou s'entre-pénétrer, ils n'en sont pas moins radicalement différents, autant qu'une ligne horizontale peut l'être de sa perpendiculaire, même à leur point d'intersection. Or, de même que l'un, ignorant totalement la biographie de l'homme de Cro-Magnon ou de Néanderthal qu'il étudie et ne s'en souciant guère, s'attache exclusivement à démêler de crâne en crâne, de squelette en squelette, un même caractère de race, reproduit et multiplié par l'hérédité à partir d'une singularité individuelle jusqu'à laquelle il s'efforcerait d'ailleurs en vain de remonter, l'autre pareillement, sans savoir les trois quarts du temps le nom

des morts pulvérisés qui lui ont laissé leur dépouille à déchiffrer comme une énigme, ne voit et ne cherche en eux que les procédés artistiques ou industriels, les dogmes, les rites, les besoins et les croyances caractéristiques, les mots et les formes grammaticales, attestés par le contenu de leur tombe, toutes choses transmises et propagées par imitation à partir d'un inventeur presque toujours ignoré, multiples rayonnements dont chacun de ces exhumés anonymes a été le véhicule éphémère et le simple lieu de croisement. A mesure qu'il s'enfonce dans un passé plus profond, l'archéologue perd davantage de vue les individualités; au-delà du XII[e] siècle, les manuscrits déjà commencent à lui faire défaut, et eux-mêmes d'ailleurs, actes officiels le plus souvent, l'intéressent surtout par leur caractère impersonnel. Puis les édifices ou leurs ruines, enfin quelques débris de poterie ou de bronze, quelques armes ou instruments de silex, s'offrent seuls à ces conjectures. Et quelle merveille de voir le trésor d'inductions, de faits, de renseignements inappréciables, que les fouilleurs de notre âge ont extrait, sous cette humble forme, des entrailles de la terre, partout où leur pioche a heurté, en Italie, en Grèce, en Egypte, en Mésopotamie, en Amérique même! Il fut un temps où l'archéologie, comme la numismatique, n'était que la servante de l'histoire pragmatique, où l'on n'aurait vu dans le labeur actuel des égyptologues que le mérite de confirmer le fragment de Manéthon. Mais, à présent, les rôles sont intervertis; les historiens ne sont plus que les guides secondaires et les auxiliaires des piocheurs, qui, nous révélant ce que ceux-là nous taisent, nous détaillent pour ainsi dire la faune et la flore des pays dessinés par ces paysagistes, les richesses de vies et de régularités harmonieuses disssimulées sous ce pittoresque. Par eux, nous savons de quel faisceau d'idées particulières, de secrets professionnels ou hiératiques, de besoins propres, se composait ce que les annalistes appellent un Romain, un Etrusque, un Grec, un Egyptien, un Persan; et, au pied en quelque sorte de ces faits violents, réputés culminants, qu'on nomme conquêtes, invasions, révolutions, ils nous font entrevoir l'expansion journalière et indéfinie et la superposition des sédiments de l'histoire vraie, la stratification de découvertes successives propagées contagieusement. Ils nous placent donc au meilleur point de vue pour juger que les faits violents, dissemblables entre eux et alignés en séries irrégulières, tels que des crêtes de monts, ont simplement servi à favoriser ou à entraver, à resserrer ou à étendre dans des cantonnements plus ou moins mal délimités, la propagation régulière et tranquille de telles ou telle idées de génie. Et, comme Thucydide, Hérodote, Tite-Live deviennent de simples cicérones, quelquefois

utiles, quelquefois trompeurs, à l'usage des antiquaires, ainsi les héros des premiers, capitaines, hommes d'Etat, législateurs, peuvent passer pour les serviteurs inconscients et parfois contrariants de ces innombrables et obscurs inventeurs, dont les seconds découvrent ou circonscrivent avec tant d'efforts la date et le berceau encore plus que le nom, l'inventeur du bronze, l'inventeur de la rame et de la voile, de la charrue, de l'art de tisser, l'inventeur de l'écriture! Ce n'est pas que les grands politiques et les grands guerriers n'aient eu, certes, des idées neuves et brillantes, véritables inventions dans le sens large du mot, mais *inventions destinées à ne pas être imitées* [1]. Qu'on les nomme plans de campagne ou expédients parlementaires quelconques, lois, décrets, coups d'Etat, elles ne prennent rang dans l'histoire que si elles contribuent à importer ou à refouler d'autres catégories d'inventions déjà connues, destinées, elles, à être imitées pacifiquement. L'histoire ne s'occuperait pas plus des manœuvres de Marathon, d'Arbelles ou d'Austerlitz que des belles parties d'échecs, si ces victoires n'avaient eu sur le déploiement asiatique ou européen des arts grecs ou des institutions françaises l'influence que l'on sait. L'histoire, telle qu'on l'entend, n'est en somme que le secours prêté ou l'obstacle opposé par des inventions *non imitables* et d'une utilité momentanée à un ensemble d'inventions indéfiniment imitables et utiles. Quant à susciter *directement* celles-ci, celles-là n'y réussissent pas plus que le soulèvement des Pyrénées n'a suffi à faire naître l'izard ou le soulèvement des Andes à faire pousser l'aile du condor. Il est vrai que leur action indirecte est considérable : une invention n'étant, après tout, que l'effet d'une rencontre singulière d'imitations hétérogènes dans un cerveau, tout ce qui ouvre aux rayonnements imitatifs différents de nouveaux débouchés tend à multiplier les chances de singularités pareilles [2].

Mais j'ouvre une parenthèse pour prévenir une objection. Vous exagérez, me dira-t-on, la moutonnerie humaine et son importance sociale ainsi que celle de l'imagination inventive. L'homme n'invente pas pour le plaisir d'inventer, mais pour répondre à une nécessité sentie. Le génie éclôt à son heure. C'est donc la série des besoins, non celle des inventions, qu'il importe surtout de noter, et

1. Si elles le sont, c'est contre la volonté de leurs auteurs, par exemple le mouvement tournant d'Ulm que les Allemands ont su copier si habilement contre le neveu de Napoléon.

2. Exemple de l'influence indirecte de l'imitation sur l'invention : par suite de la mode croissante d'aller aux eaux, l'utilité (?) de découvrir de nouvelles sources minérales s'étant fait sentir, on en a découvert ou capté *en France*, de 1838 à 1863, *234* nouvelles.

la civilisation est la multiplication ou le remplacement graduels des besoins autant que l'accumulation et la substitution graduelles des industries et des arts. — D'autre part, l'homme n'imite pas toujours pour le plaisir d'imiter soit ses ancêtres, soit les étrangers ses contemporains. Parmi les inventions qui s'offrent à son imitation, parmi les découvertes ou idées théoriques qui s'offrent à son adhésion (à son imitation intellectuelle,) il imite, il adopte seulement le plus souvent, ou de plus en plus, celles qui lui paraissent utiles ou vraies. C'est donc la recherche de l'utilité et de la vérité, non le penchant à l'imitation, qui caractérise l'homme social, et la civilisation pourrait être définie l'utilisation croissante des travaux, la vérification croissante des pensées, bien plutôt que l'assimilation croissante des activités musculaires et cérébrales.

Je réponds en rappelant d'abord que, le besoin d'un objet ne pouvant précéder sa notion, aucun besoin social n'a pu être antérieur à l'invention qui a permis de concevoir la denrée, l'article, le service propre à la satisfaire. Il est vrai que cette invention a été la réponse à un désir vague, que, par exemple, l'idée du télégraphe électrique a répondu au problème, depuis longtemps posé, d'une communication épistolaire plus rapide; mais c'est en se spécifiant de la sorte que ce désir s'est répandu et fortifié, qu'il est né au monde social; et lui-même d'ailleurs n'a-t-il pas toujours été développé par une invention ou une suite d'inventions plus anciennes, soit, dans l'exemple choisi, par l'établissement des postes, puis du télégraphe aérien? Je n'excepte pas même les besoins physiques, lesquels ne deviennent forces sociales, eux aussi, que par une spécification analogue, la faim notamment, qui s'appelle en Europe de besoin de pain, en Asie le besoin de riz. Il est trop clair que le besoin de fumer, de prendre du café, du thé, etc., n'a apparu qu'après la découverte du café, du thé, du tabac. Autre exemple entre mille. « Le vêtement ne suit pas la pudeur, dit très bien M. Wiener (*Le Pérou*): mais au contraire la pudeur se manifeste à la suite du vêtement, c'est-à-dire que le vêtement qui cache telle ou telle partie du corps humain fait paraître inconvenante la nudité de cette partie qu'on a l'habitude de voir couverte. » En d'autres termes, le besoin d'être vêtu, en tant que besoin social, a pour cause la découverte du vêtement et de tel vêtement. Loin d'être le simple effet des nécessités sociales, donc, les inventions en sont la cause, et je ne crois pas les avoir surfaites. Si les inventeurs un moment donné tournent en général leur imagination du côté que leur indiquent les besoins vagues du public, il ne faut pas oublier, je le répète, que le public a été poussé dans le sens de ces besoins par des inventeurs antérieurs, qui eux-mêmes ont cédé à l'influence indirecte

d'inventeurs plus antiques, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'en définitive, à l'origine de toute société et de toute civilisation, on trouve, comme données primordiales et nécessaires, d'une part, sans doute, des inspirations très simples dues à des besoins innés et purement vitaux en très petit nombre, d'autre part, et plus essentiellement encore, des découvertes accidentelles faites pour le plaisir de découvrir, de simples jeux d'imagination naturellement créatrice. Que de langues, que de religions et de poésies, que d'industries même, ont ce point de départ!

Voilà pour l'invention. Même réponse pour l'imitation. On ne fait pas tout ce qu'on fait par routine ou par mode; on ne croit pas tout ce qu'on croit par préjugé ou sur parole; c'est vrai, quoique la crédulité, la docilité, la passivité populaires dépassent immensément les bornes admises et que la vie sociale soit une sorte de somnambulisme où beaucoup de grands ancêtres et quelques grands contemporains, des fantômes et des fétiches, jouent collectivement le rôle de *medium* sur les masses magnétisées. Mais alors même que l'imitation est élective et réfléchie, qu'on fait ce qui paraît le plus utile, qu'on croit ce qui paraît le plus vrai, les actions et les pensées qu'on a choisies l'ont été, les actions parce qu'elles étaient les plus propres à satisfaire et développer des besoins dont l'imitation antérieure d'autres inventions avait déposé le premier germe en nous [1], les pensées parce qu'elles s'accordaient le mieux avec la connaissance déjà acquise par nous d'autres pensées accueillies elles-mêmes à raison de leur confirmation par d'autres idées venues jusqu'à nous préalablement, ou par des impressions tactiles, visuelles et autres que nous nous sommes procurées en renouvelant pour notre compte des expériences ou des observations scientifiques, à l'exemple de leurs premiers auteurs. On voit ainsi les imitations, comme les inventions, s'enchaîner successivement, s'appuyer les unes sur les autres, sinon chacune sur soi-même, et, si l'on remonte cette seconde chaîne comme la première, on arrive enfin logiquement à l'imitation *née de soi* pour

1. Ce n'est pas seulement par la nature des besoins ou des desseins antérieurs, c'est encore par celle des lois du pays relatives, par exemple, à la prohibition de telle industrie, ou au libre échange, ou à l'instruction obligatoire de telle ou telle branche du savoir, que l'on est influencé ou déterminé dans le choix de sa carrière et de sa doctrine, de ses actions et de ses idées, toujours copiées sur autrui. Mais les lois agissent sur l'imitation de la même manière, au fond, que les besoins ou les desseins. Ceux-ci nous commandent comme elles, et entre ce genre de commandement et l'autre il y a cette seule différence que l'un est un maître externe et l'autre un tyran intérieur. Au surplus, les lois ne sont que l'expression des besoins ou des desseins dominants de la classe gouvernante à un moment donné, besoins et desseins toujours explicables de la manière déjà indiquée.

ainsi dire, à l'état mental des sauvages primitifs, parmi lesquels, comme chez les enfants, le plaisir d'imiter pour imiter est le mobile déterminant de la plupart des actes, de tous ceux de leurs actes qui appartiennent à la vie sociale. — Ainsi, je n'ai donc pas surfait non plus l'importance de l'imitation.

II

En somme, une faible imagination folle clair-semée çà et là au milieu d'une vaste *imitativité* passive qui accueille et perpétue tous ses caprices, comme les ondulations d'un lac prolongent le coup d'aile d'un oiseau : voilà le tableau de la société des premiers temps tel qu'il se présente à notre esprit. Il est pleinement confirmé, ce nous semble, par les recherches des archéologues. « M. Tylor fait observer avec raison, dit Sumner Maine dans ses *Institutions primitives*, que le véritable résultat de la science nouvelle de la Mythologie comparée, c'est de mettre en relief la *stérilité* dans les temps primitifs de cette faculté de l'esprit dont nous faisons la meilleure condition de la fécondité intellectuelle, l'imagination. Le droit comparé conduit plus infailliblement encore à la même conclusion, comme on pouvait s'y attendre en raison de la stabilité de la loi et de la coutume. » Cette observation ne demande qu'à être généralisée. Par exemple, quoi de plus simple que de représenter la Fortune avec une corne d'abondance ou Vénus avec une pomme à la main? Cependant Pausanias prend la peine de nous apprendre que le premier de ces attributs a été imaginé originairement par Bupalus, un des plus anciens statuaires de la Grèce, et le second par Canachus, sculpteur d'Egine. D'une idée insignifiante qui a traversé l'esprit de ces deux hommes dérivent donc les innombrables statues de la Fortune et de Vénus, qui présentent les attributs indiqués.

Une autre résultat aussi important et moins remarqué des études archéologiques est de montrer l'homme aux époques anciennes, comme beaucoup moins hermétiquement cantonné dans ses traditions et ses coutumes locales, beaucoup plus *imitatif du dehors* et ouvert aux modes étrangères, en fait de bijoux, d'armes, d'institutions même et d'industries, qu'on n'était porté à le penser. On est vraiment surpris de voir, à un certain âge antique, une substance aussi inutile que l'ambre, importée depuis la Baltique, son pays d'origine, jusqu'aux extrémités de l'Europe méridionale, et de constater la similititude des décorations de tombeaux contemporains sur des

points très éloignés occupés par des races différentes. « A une même époque tres reculée, dit M. Maury (*Journal des savants*, 1882, à propos des *antiquités euganéennes*), un même art, dont nous commençons à distinguer les produits, était répandu dans les provinces littorales de l'Asie Mineure, dans l'Archipel et dans la Grèce. C'est à cette école que paraissent s'être mis les Etrusques. Chaque nation en modifia les principes suivant son génie. » Enfin, aux âges préhistoriques même les plus primitifs, on s'émerveille de ces types de silex, de dessins, d'outils en os, partout les mêmes sur presque toute l'étendue du globe[1]. Il semble que toute période archéologique tranchée se signale par le prestige prépondérant d'une civilisation particulière qui a couvert de son rayonnement et empreint de sa coloration toutes les civilisations concurrentes ou vassales; à peu près comme chaque période paléontologique est le règne de quelque grande espèce animale, d'un mollusque, d'un reptile, d'un pachyderme.

L'archéologie peut nous apprendre encore que les hommes ont toujours été beaucoup moins originaux qu'ils ne se flattent de l'être. — On finit par ne plus apercevoir ce qu'on ne regarde plus et par ne plus regarder ce qu'on voit toujours. Voilà pourquoi les visages de nos compatriotes, au milieu desquels nous vivons, nous frappent tous par leur dissemblance et leurs caractères distinctifs, quoiqu'ils appartiennent à la même race, dont les traits communs s'effacent à nos yeux, et pour quoi au contraire, en voyageant à travers le monde, on trouve que tous les Anglais, tous les Chinois, tous les nègres se ressemblent. On dira peut-être que la vérité est comprise entre ces deux impressions opposées. Mais ici, comme presque partout, cette méthode du juste milieu se montre erronée. Car la cause de l'illusion qui aveugle en partie l'homme sédentaire parmi ses concitoyens, la taie de l'habitude, n'obscurcit point l'œil du voyageur à travers des étrangers. L'impression de celui-ci a donc lieu de paraître bien plus exacte que celle de celui-là, et elle nous révèle

1. On pourrait voir à première vue, dans la similitude si frappante des haches, des pointes de flèche et des autres armes ou instruments en silex découverts en Amérique et dans l'ancien continent, l'effet d'une simple coïncidence que l'identité des besoins humains de guerre, de chasse, de vêtement, etc., suffirait à expliquer. Mais ici même cette explication doit être rejetée. Entre autres preuves, signalons le fait que des haches polies, des pointes de flèche, des idoles mêmes en néphrite ou en jadéite, roches *absolument inconnues sur tout le continent américain*, ont été trouvées au Mexique. C'est une preuve incontestable que, *dès l'âge de pierre*, les germes de la civilisation avaient été importés de l'ancien dans le nouveau continent. Pour les âges postérieurs, le fait de cette importation est hors de doute. (V. M. de Nadaillac, *l'Amérique préhistorique*, p. 542.)

clairement que, chez des individus de la même race, les traits de similitude, dus à l'hérédité, l'emportent toujours sur les traits de dissemblance. — Eh bien, pour une raison analogue, si maintenant nous passons du monde vital au monde social, nous sommes toujours frappés, en parcourant les tableaux ou les statues de nos peintres et de nos sculpteurs contemporains dans nos expositions, en lisant nos écrivains du jour dans nos bibliothèques, en observant les manières, les gestes, les tours d'esprit de nos amis et connaissances dans nos salons, nous sommes toujours et exclusivement frappés en général de leurs différences apparentes, nullement de leurs analogies. Mais quand, au Musée Campana, nous jetons un coup d'œil sur les produits de l'art étrusque, quand dans une galerie hollandaise, vénitienne, florentine, espagnole, nous voyageons pour la première fois à travers des peintures de la même école et de la même époque, quand, dans nos archives, nous parcourons des manuscrits du moyen âge, ou que, dans un musée d'art rétrospectif, les exhumations des cryptes égyptiennes s'étalent à nos yeux, il nous semble que ce sont là autant de copies à peine discernables d'un même modèle, et qu'autrefois toutes les écritures, toutes les façons de peindre, de sculpter, de bâtir, toutes les manières de vivre socialement, à vrai dire, se ressemblaient à s'y méprendre dans un même temps e un même pays. — Encore une fois, ce ne peut être là une apparence mensongère, et nous devrions, par analogie, reconnaître que, même de nos jours, nous nous imitons infiniment plus que nous n'innovons. Ce n'est pas une médiocre leçon à retirer des études archéologiques. Dans un siècle, à coup sûr, presque tous ces romanciers, ces artistes, ces poètes surtout, la plupart singes ou plutôt *lémuriens* de Victor Hugo, dont nous vantons naïvement l'originalité, passeront, et à bon droit, pour de serviles copistes les uns des autres.

Nous avons essayé d'établir succinctement dans un précédent travail que toute ou presque toute similitude sociale dérive de l'imitation, comme toute ou presque toute similitude vitale a pour cause l'hérédité. Ce principe si simple a été implicitement accepté, à l'unanimité, par les archéologues de notre siècle, comme fil conducteur dans le très obscur labyrinthe de leurs immenses fouilles souterraines ; et l'on peut pressentir par les services qu'il leur a rendus ceux qu'il est appelé à leur rendre encore. Un vieux tombeau étrusque décoré de fresques est découvert. Comment apprécier son âge? Quel est le sujet de ses peintures? On résout ces problèmes en signalant les similitudes, légères et insaisissables parfois, de ces peintures avec d'autres d'origine grecque, d'où l'on conclut immédiatement que la Grèce était déjà imitée par l'Etrurie à l'époque où ce caveau fut

creusé. Il ne vient pas à l'esprit d'expliquer ces ressemblances par une coïncidence fortuite. Tel est le postulat qui sert de guide en ces questions et qui, employé par des esprits sagaces, ne trompe jamais. Trop souvent, il est vrai, entraînés par les préjugés naturalistes de leur âge, les savants ne se bornent pas à déduire des similitudes l'imitation, et ils en induisent la parenté. Par exemple, des fouilles faites récemment à Este, en Vénétie, ayant donné des vases, des *situles* et autres objets qui présentent des ressemblances étranges avec le produit des fouilles faites à Vérone, à Bellune et ailleurs, M. Maury incline à penser que les auteurs de ces tombeaux divers appartenaient à un même peuple, conjecture que rien ne paraît justifier, mais il a soin d'ajouter : *ou du moins* « à des populations observant les mêmes rites funéraires et ayant une industrie commune », ce qui n'est pas tout à fait la même chose. En tout cas, il semble bien certain que les soi-disant *Etrusques du Nord*, de la Vénétie, si tant est qu'ils eussent du sang étrusque dans les veines, le mélangeaient fortement de sang celtique. D'ailleurs, M. Maury remarque à ce propos l'influence qu'une nation civilisée a toujours exercée sur les barbares ses voisins, même sans conquête. « Les Gaulois de la Gaule cisalpine, dit-il, imitèrent visiblement le travail étrusque. » Ainsi la similitude des produits artistiques ne prouve rien en faveur de la consanguinité et révèle seulement une contagion imitative.

Il est possible à la rigueur que certaines idées très simples, cuire l'argile au soleil pour en faire des vases, superposer des pierres pour bâtir des murs, etc., suggérées naturellement, ce semble, par les besoins les plus primitifs, se soient présentées d'elles-mêmes sans nulle imitation à l'esprit de peuplades différentes. Le fait n'est pas prouvé; mais, le serait-il, et des coïncidences pareilles, d'un caractère fortuit bien authentique, se produiraient elles-mêmes au cours de deux civilisations avancées [1], elles ne seraient pas plus, à vrai dire, un argument contre notre thèse que les analogies fonctionnelles de l'aile de l'oiseau et de l'aile de l'insecte, par exemple, ne témoignent contre le grand principe, admis implicitement en biologie par la nouvelle école, que toute similitude vraie dans le monde vivant a pour cause l'hérédité. Admettons, par exemple, avec M. Wiener (dans son livre si intéressant sur le Pérou), que l'on puisse rapprocher de l'*atrium* romain, et aussi bien de son dérivé le cloître, l'espèce

1. D'après Littré, bien des maladies que nous avons cru découvrir et que nous nous sommes empressés de baptiser étaient déjà connues de l'école hippocratique. Il y a eu là *réinvention* véritable. Mais, à l'inverse, combien d'inventions chinoises ont passé chez nous depuis des milliers d'années, dont nous croyons être les auteurs!

de cour intérieure caractéristique des édifices péruviens. Il pourrait en résulter simplement que l'atrium et le cloître ressemblent à cette cour comme l'*Achillea millefolium*, qui est une composée, ressemble à une ombellifère. Mais n'oublions pas que, depuis Humboldt, d'après lequel les cosmogonies, les hiéroglyphes, les institutions, les monuments des peuples de l'Amérique et de l'Asie attestaient des communications *fréquentes* entre les deux mondes bien des siècles avant Christophe Colomb, toutes les nouvelles découvertes des archéologues américains, confirmées par celles des anthropologistes, sont venues, dit M. de Nadaillac (p. 540), justifier son assertion. Sans parler de la ressemblance qui existe entre les races mongoliques et les habitants du nord-ouest de l'Amérique, citerai-je les quasi-Bouddhas des bas-reliefs de Palenqué, ou les pipes ornées d'images d'éléphants, animal inconnu en Amérique, sculptées par les *Mound-Builders*, ce peuple mystérieux et détruit dans un passé inassignable, qui a couvert de ses terrassements symétriques une partie de l'Amérique du Nord? Rappellerai-je les canaux des *Mound-Builders*, les systèmes d'irrigation et les procédés agricoles des Incas, où l'influence de la Chine semble visible aussi bien que dans l'assujettissement méthodique et méticuleux à un despotisme paternel? Ainsi, loin de pouvoir être invoquée contre nous, l'archéologie américaine illustre brillamment notre thèse de tout à l'heure sur la force d'expansion imitative inhérente dès les premiers temps à toutes les idées civilisatrices. Et, par la rareté en définitive des points de ressemblance constatés par elle entre les civilisations qui ont fleuri sur les deux continents, malgré la communauté presque démontrée de leur origine, elle confirme le penchant à la divergence incessante (jusqu'à un certain point, et non au delà, comme nous le verrons plus loin) que nous devons attribuer aux civilisations-sœurs comme conséquence du principe que les besoins naissent des inventions encore plus que celles-ci de ceux-là et du fait que les inventions postérieures à leur séparation ont eu, elles aussi, un caractère accidentel dans une large mesure. La profonde originalité des antiquités mexicaines ou péruviennes dans leur ensemble n'aura donc pas lieu de nous étonner, ni la géométrique bizarrerie de ces *Mounds* énigmatiques aussi singuliers parmi les monuments que peuvent l'être les diatomées parmi les plantes.

Obligés, pour rattacher l'inconnu au connu, de chercher dans les analogies les plus lointaines, les plus inappréciables à l'œil profane, en fait de formes, de styles, de scènes, de légendes figurées, de langues, de costumes, etc., le secret des générations disparues, les archéologues se sont exercés à en découvrir partout d'inattendues,

les unes certaines, les autres vraisemblables à divers degrés suivant une échelle fort étendue de probabilité. Par là, ils ont merveilleusement contribué à étendre et approfondir le domaine de l'*imitativité* humaine, et à résoudre presque entièrement en un faisceau d'imitations combinées des autres peuples la civilisation de chaque peuple, même la plus originale au premier aspect. Ils savent que l'art arabe, de physionomie si nette, est pourtant une simple fusion de l'art persan avec l'art grec, que l'art grec a emprunté à l'art égyptien, et peut-être à d'autres sources, tels et tels procédés, et que l'art égyptien s'est formé ou grossi successivement d'apports multiples, asiatiques ou même africains. Il n'est point de terme assignable à cette décomposition archéologique des civilisations, il n'est point de molécule sociale que leur chimie n'espère à bon droit dissoudre en atomes plus simples. En attendant, c'est à trois ou quatre dans l'ancien monde, à un ou deux dans le nouveau, que leurs labeurs ont réduit le nombre des foyers encore indécomposables de civilisation, tous situés, chose étrange, et entre parenthèses, ici sur des plateaux (Mexique et Pérou), là à l'embouchure ou au bord de grands fleuves (Nil, Euphrate, Gange, fleuves chinois), quoique les grands cours d'eau, remarque avec raison M. de Candolle, ne soient nullement plus rares ni plus malsains en Amérique qu'en Europe et en Asie, et que les plateaux habitables ne manquent pas non plus à ces dernières parties du monde. L'arbitraire qui a présidé au choix des premiers civilisateurs ou importateurs de civilisation pour la fixation de leurs tentes se manifeste ici. Et jusqu'à la fin des temps, peut-être, nos civilisations, dérivées d'eux, porteront l'empreinte ineffacable de ce caprice primordial!

Grâce aux archéologues, nous apprenons où et quand, pour la première fois, a apparu une découverte nouvelle, jusqu'où et jusqu'à quelle époque elle a rayonné, et par quels chemins elle est parvenue de son lieu d'origine à sa patrie d'adoption. Ils nous font remonter, sinon au premier fourneau d'où sortit le bronze ou le fer, du moins à la première contrée et au premier siècle où l'ogive, où la peinture à l'huile, où l'imprimerie, et même, bien plus anciennement, où les ordres d'architecture grecs, où l'alphabet phénicien, etc., se sont révélés au monde justement ébloui. Toute leur curiosité [1], toute leur activité s'emploient à suivre dans ses modifications et ses travestissements

1. Je sais que la curiosité des antiquaires est souvent puérile et vaniteuse. Les plus grands mêmes, tels que Schliemann, semblent plus préoccupés de découvrir ce qui a trait à quelque individu célèbre, Hector, Priam, Agamemnon, que de suivre les destinées des inventions capitales du passé. Mais autre est le mobile ou le but personnel des travailleurs, autre le produit net et le bénéfice définitif du travail.

multiples une invention donnée, à reconnaître sous le cloître l'atrium, sous l'église romaine le prétoire du magistrat romain, sous la chaise curule le siège étrusque, ou bien à tracer les limites du domaine où une invention, en se propageant par degrés, s'est répandue et que, pour des raisons à rechercher (toujours, à notre avis, par suite de la concurrence d'inventions rivales), elle n'a pu franchir; ou bien à étudier les effets du croisement des diverses inventions qui, à force de se propager, se sont rencontrées enfin dans un cerveau imaginatif.

Ces érudits, en un mot, envisagent par force et peut-être à leur insu le monde social du passé à un point de vue de plus en plus rapproché de celui auquel je prétends que le sociologiste devrait se placer sciemment et volontairement. A la différence des historiens qui ne considèrent dans l'histoire que des individus en concours ou en conflit, c'est-à-dire des bras et des jambes aussi bien que des cerveaux, et, dans ces cerveaux, des idées et des désirs de provenances les plus diverses, parmi lesquels il s'en glisse çà et là de nouveaux, de personnels, présentés pêle-mêle dans le tas des simples copies; à la différence de ces mauvais écuyers tranchants de la réalité, qui n'ont pas su saisir la véritable jointure des faits vitaux et des faits sociaux, le point où ils se séparent sans déchirement, les archéologues, eux, font de la sociologie pure, parce que, les individus exhumés par eux leur étant impénétrables, et les œuvres de ces morts, vestiges d'idées et de besoins archaïques, se prêtant seules à leur examen, ils entendent en quelque sorte, suivant l'idéal de Wagner, la musique du passé sans voir l'orchestre. C'est une cruelle privation à leurs yeux, je le sais, d'en être réduits là; mais le temps, qui a détruit les cadavres et les mémoires des peintres, des fabricants, des écrivains, dont ils déchiffrent les inscriptions ou interprètent péniblement les fresques, les torses, les tessons de vases, les palimpsestes, ne leur en a pas moins rendu le service de dégager ce qu'il y a eu de proprement social dans les faits humains, en éliminant tout ce qu'il y a eu de vital et rejetant comme une impureté le contenu charnel et fragile de cette orme glorieuse vraiment digne de résurrection.

Pour eux donc, l'histoire, simplifiée et transfigurée, consiste simplement en apparitions et en déploiements, en concours et en conflits, d'idées originales, de besoins originaux, d'inventions en un seul mot, qui deviennent de la sorte les grands personnages historiques et les vrais agents du progrès humain. La preuve que ce point de vue tout idéaliste est juste, c'est qu'il est fécond. N'est-ce pas en s'y plaçant, par force, je le répète, mais aussi par bonheur, que le philologue, le mythologue, l'archéologue contemporain sous ses noms

divers, dénoue tous les nœuds gordiens, élucide toutes les obscurités de l'histoire, et, sans lui rien ôter de son pittoresque et de sa grâce, lui prête l'attrait d'une théorie? Si l'histoire est en voie de se faire science, n'est-ce pas à lui qu'on le doit?

III

A lui, et au statisticien aussi. Celui-ci, comme celui-là, jette sur les faits humains un regard tout abstrait et impersonnel; il ne s'occupe pas des individus, de Pierre ou de Paul, mais de leurs œuvres, ou mieux de leurs actes, révélation de leurs besoins et de leurs idées; acte de fabriquer, de vendre ou d'acheter tel produit, acte de commettre ou de réprimer tel délit, acte de plaider en séparation de corps, acte de voter en tel ou tel sens; et même actes de naître, de se marier, de devenir père, de mourir, tous actes de la vie individuelle qui, par certains côtés, se rattachent aussi à la vie sociale, en tant que la propagation de certains exemples, de certains préjugés, paraît influer sur l'accroissement plus ou moins accéléré ou ralenti du nombre des naissances ou des mariages, sur le degré de fécondité des mariages, sur la mortalité des nouveau-nés. — Si l'archéologie est une collection et un classement d'œuvres similaires, dont la similitude la plus exacte possible est ce qui importe le plus, la statistique est un dénombrement d'actions similaires le plus similaires qu'il se peut. L'art ici est dans le choix des unités, d'autant meilleures qu'elles sont plus semblables et plus égales entre elles. — De quoi s'occupe la statistique, comme l'archéologie, sinon des inventions et des *éditions imitatives* qu'on en fait? Seulement, l'une traite d'inventions pour la plupart mortes, épuisées par leur propre débordement, l'autre d'inventions vivantes, souvent modernes ou contemporaines, en train de déborder encore et de monter toujours, ou de s'arrêter, ou de décroître. L'une est la paléontologie, l'autre la physiologie sociale. Pendant que l'une nous dit jusqu'où, et avec quelle rapidité et quelle abondance approximative, les vaisseaux phéniciens ont porté les poteries grecques sur les rives de la Méditerrannée et bien au delà, l'autre nous apprend jusqu'à quelles îles de l'Océanie, jusqu'à quelle proximité du pôle Nord ou du pôle Austral les vaisseaux anglais apportent aujourd'hui les cotonnades anglaises, et, en outre, quel nombre de mètres ils en exportent et en débitent ainsi par année. — Il faut reconnaître pourtant que le champ de l'invention paraît plus spécialement propre à l'archéologie, et celui de l'imi-

tation à la statistique. Autant la première s'attache à démêler la filiation des découvertes successives, autant la seconde excelle à mesurer l'expansion de chacune d'elles. Le domaine de l'archéologie est plus philosophique, celui de la statistique plus scientifique.

La méthode de ces deux sciences est précisément inverse, il est vrai ; mais cela tient à leurs conditions extérieures de travail. L'une étudie longtemps les exemplaires disséminés d'un même art avant de pouvoir se hasarder à conjecturer l'origine et la date du procédé magistral d'où il est éclos ; elle doit connaître toutes les langues indo-européennes avant de les rattacher à leur mère commune, l'aryaque, ou à leur sœur aînée, le sanscrit ; elle remonte péniblement des imitations à leur source. L'autre, qui presque toujours connaît les sources dont elle mesure les épanchements, va des causes aux effets, des découvertes à leurs succès plus ou moins grands suivant les années et les pays. Elle vous dira par des enregistrements successifs que, depuis le moment où l'invention des machines à vapeur a commencé à répandre et fortifier par degrés en France le besoin de la houille, la production de cette substance dans ce pays a suivi une progression parfaitement régulière et, de [illegible] à [illegible], est devenue de la sorte 62 fois et demie plus forte. Elle vous dira encore qu'à partir de la découverte du sucre de betterave, ou plutôt à partir du moment où l'utilité de cette découverte a cessé d'être contestée, la fabrication de cette denrée s'est élevée, non moins régulièrement, de 7 millions de kilogrammes en 1828 (jusque-là, elle était presque stationnaire) [illegible] à 150 millions de kilogrammes trente ans après (Maurice Block). — Je choisis là les exemples les moins intéressants, et cependant n'assiste-t-on pas, par la vertu de ces chiffres animés, à la naissance, au progrès, à l'affermissement graduels d'un besoin nouveau [illegible]

française de la criminalité département par département, et la courbe graphique de la progression des récidives depuis 50 ans. Autant un tableau présentant la progression des enterrements civils depuis dix ans à Paris ou en province serait significatif, autant la comparaison du nombre des enterrements civils en France, en Angleterre et en Allemagne, à un moment donné, serait relativement dénuée de valeur. Je ne prétends pas qu'il soit inutile de mentionner qu'en 1879 il y a eu 14 millions de dépêches télégraphiques privées en France, 11 millions en Allemagne et 24 millions en Angleterre. Mais il est tout autrement instructif d'apprendre qu'en France notamment les 9 000 dépêches de 1851 se sont élevées à 4 millions en 1859, à 10 millions en 1869, puis à 14 millions en 1879; et on ne peut suivre cette progression accélérée d'abord, puis ralentie, sans se rappeler la croissance de tout être vivant. Pourquoi cette différence? Parce que les courbes seules, en général, et non les cartes, qnoiqu'il y ait force exceptions, ont trait à une progression imitative.

La statistique, on le voit, suit une marche bien plus naturelle que l'archéologie, et elle est tout autrement précise dans les renseignements, de même nature du reste, qu'elle nous fournit. Aussi est-elle la méthode sociologique par excellence, et c'est faute de pouvoir l'appliquer aux sociétés mortes, que nous leur appliquons comme pis aller la méthode archéologique. Combien ne donnerions-nous pas de médailles et de mosaïques banales, d'inscriptions funéraires, d'urnes, pour une statistique industrielle et commerciale, ou même criminelle, de l'empire romain! Mais pour rendre tous les services qu'on attend d'elle, pour répondre victorieusement aux critiques ironiques dont elle est l'objet, il faut que la statistique, comme l'archéologie, ait conscience à la fois de sa vraie utilité et de son insuffisance réelle, qu'elle sache où elle va, où elle doit aller, et ne s'abuse pas sur le danger des chemins qui la mènent à son but. Elle-même n'est qu'un pis aller. Une statistique psychologique, notant les accroissements et les décroissements individuels des croyances spéciales, des besoins spéciaux, créés originairement par un novateur, donnerait seule, si elle était pratiquement possible, la raison profonde des chiffres fournis par la statistique ordinaire. Celle-ci ne pèse point, elle compte seulement, et ne compte que des actes, achats, ventes, fabrications, consommations, crimes, procès, etc. Mais ce n'est qu'à partir d'un certain degré d'intensité qu'un désir grandissant devient un acte, ou qu'un désir déclinant démasque tout à coup et laisse agir un désir contraire tenu en échec jusque-là. J'en dirai autant d'une croyance. Il importe beaucoup, en parcourant les ouvrages des statisticiens, de ne pas oublier qu'au fond les choses à mesurer statisti-

quement sont des qualités internes, des croyances et des désirs, et que bien souvent, à nombre égal, les actes chiffrés par eux expriment des *poids* très différents de ces choses. A certaines époques de notre siècle, le nombre des entrées dans les églises est resté le même pendant que la foi religieuse allait s'affaiblissant; et il peut arriver que, lorsqu'un gouvernement est frappé dans son prestige, l'affection de ses adhérents soit à moitié détruite, quoique leur chiffre ait à peine décru, comme on le voit par les scrutins à la veille même d'un effondrement subit : d'où une cause d'illusion pour ceux que les statistiques électorales rassureraient ou décourageraient plus que de raison.

Les imitations réalisées sont nombreuses; mais qu'est-ce auprès des imitations désirées! Ce qu'on appelle les vœux d'une population, d'une petite ville par exemple ou d'une classe à un moment donné, se compose exclusivement de tendances, par malheur irréalisables encore, à singer de tous points telle autre ville plus riche ou telle classe supérieure. Cet ensemble de convoitises simiennes constitue l'énergie potentielle d'une société. Il suffira pour la convertir en énergie actuelle, d'un traité de commerce, d'une découverte nouvelle et aussi bien d'une révolution politique, qui rende accessibles à des bourses moindres ou à des capacités moindres tel luxe ou tel pouvoir réservé naguère à d'heureux privilégiés de la fortune ou de l'intelligence. Elle a donc une grande importance, et il serait bon de se tenir au courant de ses variations en plus et en moins; cependant la statistique habituelle ne paraît pas s'en inquiéter et jugerait ce tourment ridicule, bien que, par maints procédés indirects, l'évaluation approximative de cette force puisse parfois être à sa portée. — A cet égard, l'archéologie se montre supérieure dans les informations que nous lui devons sur les sociétés ensevelies; car, si elle nous renseigne avec moins de détail et de précision sur leur activité, elle nous peint plus fidèlement leurs aspirations. Une fresque de Pompéi nous révèle beaucoup mieux l'état psychologique d'une ville de province, sous l'empire romain, que tous les volumes de statistique ne nous font connaître les vœux actuels d'un chef-lieu de département français.

Ajoutons que, née d'hier, la statistique n'a pu encore émettre toutes ses branches, tandis que sa collaboratrice, plus ancienne, s'est déjà ramifiée dans tous les sens. Il y a une archéologie linguistique, la philologie comparée, qui nous *monographie* à part chaque racine et sa destinée, caprice verbal d'une bouche antique indéfiniment reproduit et multiplié par le conformisme frappant d'innombrables générations; une archéologie religieuse, la mythologie comparée, qui traite à part de chaque mythe et de ses éditions imitatives sans fin, comme

la philologie de chaque mot; une archéologie juridique, politique, ethnologique, artistique enfin et industrielle, qui consacre pareillement à chaque idée ou fiction de droit, à chaque institution, à chaque trait de mœurs, à chaque type ou création de l'art, à chaque procédé de l'industrie, et à sa puissance propre de reproduction exemplaire, un article séparé; autant de sciences distinctes et florissantes. Mais il faut nous contenter jusqu'ici, en fait de statistiques vraiment et exclusivement sociologiques, de la statistique industrielle et commerciale, et de la statistique judiciaire, sans parler de certaines statistiques hybrides, qui chevauchent à la fois sur le monde physiologique et le monde social, statistique de la population, de la *natalité*, de la *matrimonialité*, de la *mortalité*, statistique médicale, etc. De la statistique politique nous n'avons qu'un germe, sous forme de cartes électorales. Quant à la statistique religieuse, qui aurait à nous figurer graphiquement le mouvement annuel de la propagation relative des diverses sectes, et les variations en quelque sorte thermométriques de la foi de leurs adhérents; quant à la statistique linguistique, qui devrait nous chiffrer non seulement l'expansion comparée des divers idiomes, mais, dans chacun d'eux, la vogue ou le déclin de chaque vocable, de chaque forme du discours; nous craindrions, en parlant plus longtemps de ces sciences hypothétiques, de faire sourire le lecteur.

Mais nous en avons assez dit pour justifier cette assertion, que le statisticien envisage les faits humains du même point de vue que l'archéologue, et que ce point de vue est conforme au nôtre. — Résumons-le en deux mots, au risque de le mutiler en le simplifiant, avant d'aller plus loin. Au milieu de ce pêle-mêle incohérent des faits historiques, songe ou cauchemar énigmatique, la raison cherche en vain un ordre et ne le trouve pas, parce qu'elle refuse de le voir où il est. Parfois elle l'imagine, et, concevant l'histoire comme un poème dont un fragment ne saurait être intelligible sans le tout, elle nous renvoie pour l'intelligence de cette énigme au moment où les destinées finales de l'humanité seront accomplies et ses origines les plus reculées parfaitement connues. Autant vaut répéter le fameux mot : *Ignorabimus*. Mais regardons par-dessous les noms et les dates, les batailles et les révolutions, que voyons-nous? Des désirs spéciaux, provoqués ou surexcités par des inventions ou des initiatives pratiques dont chacune apparaît en un point et rayonne de là incessamment comme une sphère lumineuse, s'entre-croisant harmonieusement avec des milliers d'ondulations analogues dont la multiplicité n'est jamais de la confusion; et aussi des croyances spéciales, apportées par des découvertes ou des conjectures théoriques,

qui rayonnent semblablement avec une rapidité et dans des limites variables. L'ordre dans lequel éclosent et se succèdent ces inventions et ces découvertes n'a rien que de capricieux et d'accidentel dans une large mesure; mais, à la longue, par l'élimination inévitable de celles qui se contrarient (c'est-à-dire au fond qui se *contredisent* plus ou moins par quelques-unes de leurs propositions implicites), le groupe simultané qu'elles forment devient concert et cohésion. Considérée ainsi, comme une expansion d'ondes émanées de foyers distincts, et comme un arrangement logique de ces foyers et de leurs cortèges ondulatoires, une nation, une cité, le plus modeste épisode du soi-disant poème de l'histoire, devient un tout vivant et individuel, et un spectacle beau à contempler pour une rétine de philosophe.

IV

Si ce point de vue est vrai, si vraiment il est le plus propre à éclairer les faits sociaux par leur côté régulier, mesurable et nombrable, il s'ensuit que la statistique sociologique devrait s'y placer, non pas à peu près et à son insu, mais sciemment et tout à fait, ce qui lui épargnerait, comme à l'archéologie, bien des tâtonnements et des enregistrements stériles. Et nous allons énumérer les principales conséquences qui en résulteraient. — D'abord, en possession d'une pierre de touche pour reconnaître ce qui lui appartient et ce qui ne lui appartient pas, convaincu que l'immense champ de l'imitation humaine est à elle tout entier, mais rien que ce champ, elle laisserait par exemple aux naturalistes le soin de dresser la statistique, purement anthropologique par ses résultats, des exemptions pour le service militaire dans les divers départements français, ou d'établir les tables de mortalité (je ne dis pas de natalité, car ici l'exemple d'autrui intervient puissamment pour restreindre ou stimuler la fécondité de la race). Cela est de la biologie pure, aussi bien que l'emploi de la méthode graphique de M. Marey ou l'observation des maladies par le myographe, le sphygmographe, le pneumographe, sorte de statisticiens mécaniques des contractions, des pulsations, des mouvements respiratoires.

En second lieu, le statisticien tel que je le suppose ne perdrait jamais de vue que sa tâche propre est de mesurer des croyances spéciales, des désirs spéciaux, et d'employer les procédés les plus directs pour serrer le plus près possible ces quantités si difficiles à

atteindre; que les dénombrements d'actions, le plus possible *similaires entre elles* (condition mal remplie par la statistique criminelle entre autres), et, à leur défaut, les dénombrements d'œuvres, par exemple d'articles de commerce, de canons, de fusils, de ponts, etc., similaires aussi, doivent toujours tendre et se rapporter à ce but final, ou plutôt à ces deux buts : 1° par des enregistrements d'actions ou d'œuvres, tracer la courbe des accroissements, des stationnements ou des décroissements successifs de chaque idée nouvelle ou ancienne, de chaque besoin ancien ou nouveau, à mesure qu'ils se répandent et se consolident, ou qu'ils sont refoulés et déracinés; 2 par des rapprochements habiles entre les séries ainsi obtenues, par la mise en relief de leurs variations concomitantes, marquer l'entrave ou le secours plus ou moins grand ou nul que se prêtent ou s'opposent ces diverses propagations ou consolidations imitatives de besoins et d'idées (suivant qu'ils consistent, comme ils consistent toujours, en propositions implicites qui s'entre-affirment ou s'entre-nient plus ou moins et en plus ou moins grand nombre); sans négliger toutefois l'influence que peuvent avoir sur elles le sexe, l'âge, le tempérament, le climat, la saison, causes naturelles dont la force est d'ailleurs mesurée, s'il y a lieu, par la statistique physique ou biologique. — En d'autres termes, il s'agit, pour la statistique sociologique : 1° de déterminer la puissance imitative propre à chaque invention, dans un temps et un pays donnés; 2° de montrer les effets favorables ou nuisibles produits par l'imitation de chacune d'elles, et par suite d'influer chez ceux qui auront connaissance de ces résultats numériques, sur le penchant qu'ils auraient à suivre ou à ne pas suivre tels ou tels exemples. En définitive, constater ou influencer des imitations, voilà tout l'objet des recherches de ce genre. Comme exemple de la manière dont la seconde de ces deux fins a été atteinte, on peut citer la statistique médicale, laquelle se rattache en effet à la science sociale en tant qu'elle compare, pour chaque maladie, la proportion des malades guéris par l'application des divers procédés, des divers spécifiques anciennement ou nouvellement découverts. Elle a contribué de la sorte à généraliser la vaccination, le traitement de la gale par les insecticides, etc., et actuellement elle est en train de faire prévaloir peut-être le traitement hydrothérapique de la fièvre typhoïde. La statistique des crimes, des suicides et des aliénations mentales, en montrant que le séjour des villes les multiplie dans de larges proportions, serait de nature aussi à modérer, bien faiblement il est vrai, le grand courant imitatif qui porte les habitants des campagnes vers la vie urbaine. M. Bertillon nous assure même que la statistique du mariage nous serait

un encouragement à faire un plus grand usage encore de cette très antique invention de nos aïeux, — plus originale qu'il ne semble, entre parenthèses, — en nous révélant la moindre mortalité des hommes mariés comparés aux célibataires du même âge. Mais ne nous attardons pas sur ce délicat sujet [1].

Des deux problèmes que je viens de distinguer et qui me paraissent s'imposer au statisticien, le second ne saurait être résolu qu'après le premier; il est peut-être bon de le noter. Chercher par exemple, comme on le fait souvent, à mesurer l'action de telle pénalité, de telles croyances religieuses, de telle éducation, sur les penchants criminels, avant d'avoir mesuré la force de ces enchants livrés à eux-mêmes, tels que, aux jours de jacqueries, chez des populations libres de tout gendarme, de tout prêtre et de tout précepteur, ils se déploient en incendies, en égorgements, en pillages tout pareils, instantanément imités d'un bout d'un pays à l'autre; procéder de la sorte, n'est-ce pas faire passer la charrue avant les bœufs?

La première opération préliminaire doit donc être de dresser une table des principaux besoins innés ou graduellement acquis, à commencer par le besoin social de se marier ou de devenir père, des prin-

1. M. Bertillon fait du mariage une piquante apologie chiffrée qu'il n'eût peut-être pas faite s'il avait eu égard aux effets de l'habitude, de l'imitation de soi, qui est à l'individu ce que la coutume et la mode sont aux peuples. De ce fait que « la *nuptialité* des veufs est *trois* ou *quatre* fois plus grande que celle des célibataires du même âge », il conclut que le mariage est une excellente chose, reconnue telle par ses expérimentateurs. La conclusion peut être très bonne, mais la raison, non. M. Bertillon oublie que *qui a bu boira*, et que, plus on a bu, plus on est porté à boire; plus on a fumé de l'opium ou du tabac, plus on est enclin à fumer encore. S'ensuit-il que ces habitudes soient louables? — D'ailleurs il n'est guère surprenant qu'on s'habitue si vite à la vie de famille, c'est-à-dire à la *vie d'habitudes* par excellence, plus confortable et moins fatigante que la vie d'initiatives ou de fantaisies. Et, rien n'étant hygiénique comme le confort, il ne faut pas s'étonner que la mortalité des gens mariés soit moindre, qu'ils se suicident moins, etc. — Au surplus, gardons-nous de pousser à bout la statistique en ces matières. Les célibataires donnent 1 accusé sur 3 200 : les gens mariés, 1 accusé sur 5 400. Le mariage est donc moralisateur. Mariez-vous. — Soit; mais le veuvage est bien plus moralisateur encore, puisqu'il ne fournit qu'un accusé sur 6 800. Et, comme il s'agit des veufs seulement, et que, chez les veuves, au contraire, la criminalité paraît s'augmenter, on frémit d'horreur à la pensée des conseils *pratiques* qu'un logicien sans scrupules pourrait tirer de ces données.

A l'inverse, la statistique nous apprend qu'en France « on se marie moins (pas beaucoup moins, mais un peu moins), on se marie plus tard, et chaque mariage produit moins d'enfants. » Faut-il se hâter de conclure de là que le mariage est une institution en décrépitude? Non plus. Mais autant vaudrait ce raisonnement que l'autre, quoi qu'il fût étrange qu'une chose si utile eût si peu de succès, ou qu'une chose en train de s'user produisît de si bons effets.

cipales croyances, anciennes ou nouvelles; ou, ce qui est *unum et idem*, des *familles d'actes*, exemplaires d'un même type, qui expriment ces forces internes avec plus ou moins d'exactitude. — A cela peut servir surtout la statistique commerciale et industrielle, qui devient si intéressante quand on la regarde sous cet angle. Chaque article fabriqué ou vendu ne répond-il pas, en effet, à un besoin spécial, à une idée particulière? Les progrès de sa vente et de sa fabrication dans un temps et un lieu donnés ne traduisent-ils pas sa force motrice, c'est-à-dire sa vitesse de propagation, ainsi que sa *masse* en quelque sorte, c'est-à-dire son importance? La statistique de l'industrie et du commerce est donc le fondement principal de toutes les autres. Ce qui vaudrait mieux encore, si la chose était praticable, ce serait l'application sur une plus large échelle aux vivants de la méthode d'investigation que l'archéologie se permet à l'égard des morts : Je veux dire l'inventaire précis et complet, maison par maison, de tout le mobilier d'un pays et des variations numériques de chaque espèce de meuble année par année. Excellente photographie de notre état social, à peu près comme, en inventoriant avec le soin que l'on sait le contenu des tombeaux, de la demeure des morts, en Egypte, en Italie, en Asie Mineure, en Amérique, partout, les fouilleurs du passé se sont trouvés nous avoir fourni la meilleure image des civilisations éteintes. — Mais, à défaut du recensement inquisitorial que j'imagine et des maisons de verre qu'il suppose, la statistique du commerce et de l'industrie, complétée et systématisée, la statistique de la librairie notamment, qui nous révèle les changements survenus dans la proportion relative des catégories de livres publiés chaque année, suffit déjà à nous procurer les données dont nous avons besoin. La statistique judiciaire ne vient théoriquement qu'après, et il faut convenir que, malgré son intérêt plus profond, d'un genre différent, elle lui est inférieure encore sous un autre rapport. Les unités qu'elle additionne manquent de similitude. On me dit que cette forge a fabriqué cette année 1 million de rails d'acier, que cette manufacture a reçu 10 000 balles de coton; voilà des unités semblables, se référant à des besoins semblables. Mais on a beau détailler les vols, par exemple, ou les procès de servitude en classes et sous-classes, on ne parvient jamais à ne pas grouper ensemble des actes assez dissemblables, inspirés par des besoins et des idées différents, d'origine distincte, et se rattachant de la sorte à de multiples familles d'actions. Tout au plus pourrait-on faire une colonne séparée pour les assassinats de femmes coupées en morceaux, ou pour les empoisonnements par la strychnine, et autres forfaits de récente invention qui font réellement groupe et constituent

des *modes* criminelles caractérisées. C'est surtout d'après leurs procédés d'exécution qu'il faudrait classer les crimes et les délits, pour les cataloguer convenablement. On verrait alors quel est l'empire de l'imitation en pareille matière. Il faudrait pouvoir descendre au détail. Je sais un voleur de poules qui est un inventeur dans son genre par l'excellence de son procédé et commence à faire école. Je me permets de recommander aussi le vol de marchandises dans les petites gares comme une heureuse idée de voleur. Ces belles halles des chemins de fer, avec leur large ouverture béante sous le toit et leur mode de fermeture intérieure, semblent faites tout exprès pour faciliter les larcins de ce genre. — Si l'on pouvait classer les méfaits d'après la nature de la proie recherchée ou de la peine évitée par leur moyen, on aurait un classement différent, mais naturel encore, qui reproduirait sous une forme nouvelle celui des articles ou services industriels dont l'achat procure aux honnêtes gens des satisfactions pareilles. — Pour les suicides, ces deux procédés de classification ont été employés avec avantage ; il est fâcheux que, pour les vols notamment, on n'y ait pas suffisamment songé.

C. TARDE.

(*A suivre.*)

LES THÉORICIENS MORALISTES

ET LA MORALITÉ

I

La feuille de papier où sont inscrits l'effectif et les éléments d'une armée, le projet même d'organisation d'une armée, ne se confondra jamais dans l'esprit de personne avec l'idée de « l'organisation véritable de cette armée »; la feuille de papier gardera tout ce qu'on écrira dessus; le projet est vite fait avec un peu d'imagination, il s'en faut que l'organisation elle-même soit une chose aussi aisée.

Une personne, même philosophe, ne s'imaginera pas non plus qu'il lui suffise au sortir d'une leçon de physiologie d'entrer dans le laboratoire d'un anatomiste, de prendre ses préparations, de les emporter chez elle, pour avoir le droit d'espérer jamais refaire un être vivant, avec des fragments de cadavre d'une part et les théories physiologiques de l'autre.

Personne en d'autres termes ne s'avisera de confondre les matériaux ou les conditions de la vie, telles que nous les pouvons connaître, avec la vie elle-même.

Ces deux confusions et d'autres du même genre paraissent si improbables, que les déclarer impossibles est presque une naïveté. Confusion toute semblable est pourtant faite fréquemment, dans des études, il est vrai, où elle s'invite d'elle-même à l'esprit. En effet, dans les questions si délicates de psychologie morale, on est bien long à s'accoutumer à la distinction de la *morale* et des *théories morales*. Je veux insister d'abord sur une distinction aussi importante. On verra ensuite combien elle était nécessaire pour une saine appréciation du débat qui paraît subsister entre deux écoles de philosophie morale.

II

Le mot *déterminisme* désigne l'expression la plus générale d'un sentiment auquel ne peut résister un esprit curieux de connaître : car que signifierait son désir de savoir, sans sa foi à des lois constantes qui régissent les changements des choses? Les lois à la connaissance précise desquelles l'esprit humain est parvenu ne sont vraisemblablement que des lois d'ébauche; mais fût-il condamné à n'en jamais contempler d'autres, absolues, il ne peut s'empêcher de déclarer qu'elles existent.

Le déterminisme a attiré surtout l'attention, du jour où l'on a vu combien il modifiait profondément les théories morales; je dis les théories, et non pas la morale.

Comme doctrine en effet, il est la négation même du libre arbitre.

Les mots de *volonté*, de *liberté* ont pourtant une signification *en gros* acceptée par la langue courante; celle-ci ne radote pas tout à fait, et ces mots, si souples parfois, renferment un sens positif. Je crois même que, sans la torture que ces mots ont eu à subir dans la bouche de certains métaphysiciens, le bon sens commun se serait toujours entendu sur leur valeur. On se souvient de la facétie de Voltaire, qui prétendait prouver son libre arbitre en priant une personne de dire de quel côté il cracherait et en crachant du côté opposé.

Pour moi, je ne vois dans le fait de cracher à droite et à gauche rien d'assez obscur pour me croire obligé de traduire le fait en langage métaphysique. Ce que Voltaire appelle sa résolution de cracher d'un certain côté dépend de causes parfaitement définies, quoiqu'il nous soit très difficile de les détailler; elles sont cachées et confuses, comme sont d'ailleurs nos vagues états de conscience qui sans avoir la netteté des idées n'en concourent pas moins à la formation de nos idées.

C'est précisément quand nos idées déjà formées *veulent* entreprendre la conquête de nouvelles idées que s'élabore le mystérieux travail par lequel l'intelligence s'assimile sans en perdre aucune nos sensations les plus inconscientes, les coordonne et en fait sortir l'idée consciente d'elle-même; mais bien souvent la coordination n'aboutit pas et *nous restons dans l'ignorance;* notre confusion devant des causes que nous pressentons sans pouvoir les voir, assez semblable à l'angoisse d'un homme qui attend le cou de son ennemi dans la

nuit d'un bois, nous est insupportable, et au lieu de dire : notre ignorance, nous disons : le hasard.

C'est en ce sens que l'on dit quelquefois que le hasard décide, dans le pari précédent, du côté où Voltaire aura craché; le hasard, sans compter la malice du parieur.

Si l'on observe que la conscience ne peut remonter la série de ses états antérieurs que jusqu'à cette phase vague où elle-même passe de l'état d'idée à celui de sentiment confus, avant d'aller se perdre par degrés dans l'inconscient, on conçoit tout naturellement comment nous ne pouvons remonter bien loin dans la série des causes de *nos* actions et pourquoi nous insistons volontiers sur le point de la série qui nous intéresse le plus : l'*organisation de notre moi;* nous sommes un anneau de la chaîne ininterrompue des effets et des causes; quand sur cet anneau, le plus précieux pour nous se pose le doigt mystérieux de la vie, l'anneau tressaille sous le frisson du désir, et *notre désir conscient nous plaît tant que nous sommes tentés de lui tout rapporter.* On le voit, non content de déclarer que tout est fatal dans le sens philosophique, je reconnais à la psychologie le pouvoir d'expliquer, c'est-à-dire de faire rentrer dans la fatalité des lois l'origine de l'interprétation métaphysique des mots *volonté, liberté.*

C'est ainsi qu'une saine physiologie de la volonté, tout en niant le libre arbitre, doit reconnaître que son illusion a été pendant longtemps une condition du développement moral de l'homme, semblable en cela à certains organes qui concourent au développement de l'enfant et qui disparaissent le jour où ils sont devenus inutiles.

Aujourd'hui, le déterminisme a reçu comme doctrine et méthode (et il n'est pas autre chose) droit de cité dans la plupart des têtes de penseurs. Cependant ses rapports avec la morale ont effarouché nombre de personnes dont la timidité a regardé l'exposition même de ces rapports comme dangereuse pour la morale.

Pourquoi cette crainte?

Précisément parce que l'on confond deux choses très distinctes, la morale, qui est de la vie, de l'action, et les théories morales qui ne sont que des théories.

A coup sûr, le déterminisme rejette l'origine *innée* des notions morales, car :

Si le mot *inné* signifie *inconnu*, le déterminisme se pique de jeter sur l'origine des notions morales dites innées un nouveau jour;

Et, si le mot inné veut dire la génération spontanée d'une idée ou d'une vertu, le déterminisme déclare simplement ce mot menteur.

L'existence de nos idées morales est un fait; à peine est-il besoin

de dire que ce fait n'est pas nié par un déterministe; pour lui, la question est de savoir si dans les limites de la connaissance ce fait peut être rattaché à d'autres.

Or cette possibilité n'est pas mise en doute par la psychologie actuelle, si jeune soit-elle; et les genèses morales encore morcelées des psychologues anglais sont le commencement de la recherche importante et étendue du mode de formation de nos idées morales considérées dans leurs rapports avec les lois naturelles.

La critique faite à la nouvelle psychologie a consisté à dire que les lois de la nature sont nombreuses, complexes, et que nous devons en ignorer; mais une pareille critique a été adressée aux premiers efforts de développement de n'importe quelle science, dont les progrès se sont chargés d'y répondre.

Il y a une critique, la plus violente que l'on ait faite au déterminisme, critique d'action plus que de doctrine; écoutons-la :

« Si tout est fatal, croisez les bras quand votre maison brûle, renoncez à toute l'activité de la vie! A quoi bon l'effort si le résultat de la lutte est fixé d'avance? »

Je réponds que tout n'est pas fixé d'avance pour nous, mais que tout le serait pour un esprit suffisamment bien renseigné sur la nature, je réponds encore que, si tout est fatal et si je ne croise pas mes bras quand ma maison brûle, c'est que vraisemblablement il est fatal que je sois actif, que j'aime à faire la chaîne dans un incendie, que j'aie un désir et que je *lutte* dans la vie pour le réaliser.

Sans doute la formation d'un *moi* et l'origine de sa sensibilité consciente sont des mystères, mais des mystères que je ne reconnais à personne le droit d'exploiter pour bâtir des systèmes.

Quant à croire que le déterminisme modifiant l'histoire de nos idées morales, c'est-à-dire les idées que nous pouvons nous faire de nos sentiments moraux, pourra modifier ceux-ci et notre conduite, c'est une illusion assez naturelle; mais enfin c'est une méprise, comme je le montrerai tout à l'heure, me contentant pour le moment d'une comparaison que le sens commun suggère.

Beethoven assista un jour à des expériences d'acoustique et prit ensuite un grand plaisir à écouter les théories de l'expérimentateur sur la physiologie de la musique. Qui de nous, s'il eût été là, eût songé à reprocher au grand musicien sa curiosité scientifique et à le menacer en cas de récidive de la perte de son inspiration musicale? C'est pourtant une méprise du même genre que l'on commet lorsque l'on prétend que la psychologie du *vouloir* et du *devoir* faite par un psychologue s'oppose à sa vie morale et finira par le rendre incapable de *vouloir* et de *devoir*.

Vouloir, devoir, c'est de l'action; l'analyse de ces sentiments actifs n'est qu'une curiosité.

Il est vrai qu'un préjugé, particulier à certains esprits spéculatifs, exagère la puissance des idées sur la conduite et confond trop souvent l'ordre des choses en faisant de l'*action* ou même d'un art l'humble servant d'une science ou d'une philosophie.

Tant s'en faut que nos idées dites morales conduisent notre vie morale, qu'elles ne sont que l'étendard de nos actions, sur lequel est inscrit la sanction de l'habitude ou de la passion sous la forme illusoire d'un commandement.

Pour qui voudra réfléchir sur ses propres observations, le rôle de l'intelligence et de la volonté dans la conduite ne consiste qu'à enregistrer nos *instincts moraux* et à les coordonner dans la durée, exactement comme nos mouvements se coordonnent dans l'espace pendant la marche sans que nous soyons obligés d'en avoir conscience.

Mais, en donnant le nom de *volonté* à cette coordination à son plus haut degré, il faut bien se garder de se laisser duper par les mots et de faire de la coordination consciente de nos tendances un souverain absolu dont le caprice despotique asservirait complètement et d'une façon permanente nos penchants à sa direction supérieure. La volonté est la forme la plus haute de notre organisation, et j'admets très bien le mot de *moral* pour caractériser notre vie supérieure, mais il ne faut pas oublier alors qu'il y a des impuissants en volonté, comme il y a des idiots ou des incapables d'intelligence.

On conçoit aisément comment s'est formée l'image inexacte d'une volonté souveraine; le langage conscient est jeune, relativement au long âge de l'humanité; très probablement dérivé de cris réflexes, ce n'est qu'à la longue qu'il est devenu conscient et capable d'exprimer la coordination des conduites individuelles dans la société humaine. Les rapports les plus fréquents durent s'exprimer par les mots *je* et *vous* dans des dialogues qui devaient peu s'éloigner de ce thème :

L'homme fort : Je veux que vous portiez mon fardeau.

L'homme faible : Vous le voulez absolument? voici mon dos.

L'habitude de dire *je*, dans des circonstances où les hommes ont conscience de leurs activités souvent en lutte, consacre l'existence d'une *liberté* relative dont l'idée est même renfermée dans la notion d'individu. Mais le mot de liberté signifie seulement que dans l'opération mentale que l'on nomme *délibération intérieure* l'individu, en assistant à l'évolution intérieure de ses désirs et à leur métamorphose, a conscience de son unité (individualité), à un degré tel que s'il sent aussi son pouvoir sur quelque autre, ou le pouvoir de quelque autre sur lui, il le réfléchira intérieurement sur ses états successifs de con-

science; et, comme à un moment donné il ne se connaît que par son état de conscience, il déclare que la succession de ses états de conscience est voulue par lui. Du jour où son évolution mentale amène l'homme à se voir objectivement dans la nature et à deviner que ses phénomènes de conscience, ses manifestations du *moi*, sa vie psychique en un mot, sont la manifestation la plus haute, mais la plus spécialisée de son organisation; il comprend l'intermittence de sa vie psychique; de ce jour, sa connaissance de lui-même s'est agrandie en raison du nombre de lacunes qu'il découvre dans la continuité présumée de ses états de conscience, et il adapte d'autant mieux ses connaissances à la réalité extérieure qu'il sait que nombre de liens entre ses états de conscience lui échappent complètement, quoique ces liens existent réellement, mais se perdent dans un substratum inférieur; le jour enfin où il sent que, si la nature ne fait pas de saut, sa vie consciente est obligée d'en faire, ce jour-là il reconnaît l'illusion de son libre arbitre. A coup sûr, la perte de cette illusion bouleversera bien des catéchismes moraux en modifiant l'histoire de notre moralité; mais, si elle change l'idée que nous pouvons nous faire de notre moralité, elle n'influera en rien sur le fond de notre moralité.

III

L'indépendance de notre moralité et de l'idée que nous nous en faisons est une de ces vérités affirmées par la pratique de la vie humaine et sociale bien avant de l'être par les livres.

On peut faire une étude objective de ses sentiments moraux et de ceux d'autrui et, suivant le tour d'esprit que l'on apporte dans leur classification, aboutir à telle théorie morale ou à telle autre.

L'un pourra appeler sa conclusion spiritualiste, un autre appeler la sienne matérialiste; mais dans l'une ou l'autre de leurs conclusions aucun esprit sincère ne cherchera autre chose que le *tour d'esprit* de celui qui y est conduit et ne songera jamais à en induire sa moralité.

On peut dire que la croyance à l'indépendance de la moralité et de sa théorie constitue le fond de notre tolérance intellectuelle.

On peut donner de cette indépendance des raisons d'ordre physiologique. Les physiologistes s'accordent à voir tous de la même manière l'évolution mentale de l'homme. De même que le système ner-

veux, là où il apparaît pour la première fois chez les animaux inférieurs, se présente comme le résultat d'une différenciation de structure des autres tissus, et de même que sa fonction est une spécialisation de l'*irritabilité* générale qui appartient aux moindres particules de protoplasma vivant, de même le développement mental résulte d'une série de développements partiels du système nerveux, série telle que les fonctions les plus tard venues (supérieures) s'appuient sur leurs aînées qui *peuvent se passer d'elles*, mais dont *elles ne peuvent se passer*. C'est ainsi que sur les fonctions réflexes susceptibles déjà d'une coordination, viennent reposer les fonctions des sens et sur ces nouvelles fonctions les fonctions d'idéation, dont la manifestation la plus haute est ce que nous nommons volonté. De cette hiérarchie des fonctions nerveuses qui paraît constituer l'esprit de l'homme, ce qu'il est important de retenir ici, c'est que les fonctions supérieures s'élèvent sur une organisation déjà formée par les fonctions inférieures, que ces dernières donnent souvent à leurs supérieures un *avis* physiologique de ce qu'elles accomplissent, mais que cet avis est si peu nécessaire à leur travail partiel qu'elles exécutent souvent mieux leur travail, précisément quand l'avis n'a pas été reçu par les centres supérieurs. C'est ce qu'on observe dans nombre d'actes musculaires, qui, *une fois appris*, s'exécutent d'autant mieux que la conscience y prend moins de part. Cette hiérarchie des fonctions nerveuses, a fait dire, en prenant le mot d'action dans un sens physiologique, que dans nos actions et souvent même dans leur coordination la conscience était un *luxe*. La hiérarchie des fonctions nerveuses va nous permettre de nous rendre compte de l'indépendance qui existe chez un homme entre sa moralité et sa théorie de la morale. Sa théorie de la morale est un jeu des centres supérieurs de son système nerveux, tandis que sa moralité lui appartient bien plus profondément; elle est enfouie dans ses centres inférieurs, dans ses habitudes, dans ses instincts, j'allais dire que sa moralité, comme la création du génie, est inconsciente. Je ne me reprends pas.

Si deux hommes que je suppose également vertueux tous les deux se font deux idées différentes de la morale, cela signifie que leurs centres nerveux supérieurs n'enregistrent pas de la même manière les informations qu'ils reçoivent; avec un même instinct, un même désir moral, ils donneront de leur même conduite morale deux explications différentes, voilà tout.

IV

L'indépendance de la morale et des théories morales étant bien admise, examinons les diverses théories qu'on a données de la moralité. Si l'on se place au point de vue pratique, on peut dire avec raison ce qu'on a pu dire, en plaisantant, des sciences les plus tard venues, comme la physiologie, qu'elles étaient pour le moins inutiles, en ce sens que l'homme pour accomplir ses fonctions physiologiques n'avait pas besoin d'avoir étudié la physiologie, en ce sens aussi que les théories de la moralité ont commencé par décrire une moralité existante avant de prétendre à l'histoire de la moralité en général.

Mais, si les physiologistes peuvent aujourd'hui croire avec raison que leurs curiosités sont parfois utiles à la médecine, les moralistes théoriciens peuvent espérer être un jour ou l'autre utiles à la morale d'action. Ces moralistes ont raison mais à une condition : c'est qu'ils adapteront de plus en plus leurs théories aux réalités.

Il y a cependant de bonnes raisons de croire que les théories morales ne pourront de longtemps soulager les souffrances morales. Quoi qu'il en soit, aujourd'hui leur seul bienfait est de produire un apaisement dans l'intelligence, dont elles peuvent apaiser plus ou moins les curiosités inassouvies.

Telle était en tout cas l'opinion des sages de l'antiquité, qui croyaient pouvoir guérir toutes les angoisses morales par l'étude de leur « science morale » mêlée à l'étude de la nature.

Epicuriens et stoïciens pouvaient ainsi guérir les hommes contemplatifs, mais non les hommes d'action. Ils créaient, comme l'a fort bien dit M. Guyau, une morale d'intelligence, non pas une morale de volonté.

Mais si les *théories morales*, en dépit des assertions de quelques moralistes, sont encore impuissantes à soulager les misères humaines, on peut les étudier avec une curiosité scientifique et voir comment l'esprit humain a pu se faire des représentations diverses du monde moral.

Je ne veux faire ici l'histoire d'aucun système, mais montrer où en est aujourd'hui le débat ; le débat, si débat a lieu, existe entre l'*école évolutionniste* et l'école de « la liberté idéale » ou l'*école autonomiste;* ce sont les seules écoles sérieuses en présence, en laissant de côté, bien entendu, les morales religieuses.

Le programme de l'école autonomiste a été exposé dans cette *Revue* même [1], par l'un des plus éloquents interprètes de l'école, par M. Guyau. J'entre donc immédiatement dans le débat, essayant surtout de peindre l'attitude que le public a prise à ce débat, puis je donnerai mon opinion.

V

Veut-on voir la position qu'occupe dans ce débat l'école autonomiste? Qu'on se reporte à ce qu'en a dit l'un des chefs de l'école, M. Fouillée, dans son beau livre sur « l'Idée moderne du droit en Angleterre, France et Allemagne » :

« Il est un naturalisme exclusivement matérialiste qui croit en avoir fini avec les idées de liberté, de personnalité, de droit, dès qu'il a montré qu'elles n'expriment pas des faits observables; pourtant, si ces choses n'ont pas d'existence comme réalités, elles ont du moins une existence comme idée; or est-ce là un mode d'existence qui n'ait aucune valeur et dont il ne faille tenir aucun compte? Non, les idées sont des pensées, et les pensées ne sont point un élément sans importance, dont il soit permis de faire abstraction, surtout quand ces pensées sont celles qui dominent et gouvernent l'humanité. Pour le matérialisme brut, tout ce qui n'est pas une réalité est une chimère; mais, objecterons-nous, ce qui n'est pas une réalité peut être un idéal. »

On peut être un peu surpris de cette opposition faite par M. Fouillée entre les réalités et les idées, cette réalité intérieure, mais on peut voir par ce passage que les idées qui au fond sont celles de liberté, de personnalité, de droit seront le cheval de bataille de l'école; pour ma part, je leur accorde comme *idées* une grande importance; je suis même persuadé qu'elles rappellent un fait très observable, le *sentiment ou l'émotion* de notre propre vie. Où je commence à différer d'opinion avec plus d'un élève de l'école autonomiste, c'est en conservant la certitude que ces faits, les derniers venus dans l'évolution mentale de l'homme, pourront braver l'analyse au laboratoire psychologique sans rien perdre pour cela de leur toute-puissance sur nous, sinon à l'heure de philosopher, du moins à l'heure de l'action.

Nous pénétrons plus avant dans la psychologie de l'école autonomiste en continuant d'écouter M. Fouillée. « Parlons d'abord de la liberté intérieure. Il est certain que le bien réalisé *volontairement* par

1. Voir le numéro de mars 1883, p. 243.

l'individu et sans contrainte venue d'autrui est, sous tous les rapports, supérieur au bien contraint. » Supérieur au point de vue de notre émotion? oui. Plus loin, M. Fouillée veut concilier scientifiquement le naturalisme et l'idéalisme par l'idée du droit. « Le trait d'union entre le naturalisme et l'idéalisme, le moyen par lequel se réalise l'idéal, c'est, selon nous, l'évolution, qui, étant ici consciente et *se proposant à elle-même un but*, peut s'appeler progrès; seulement nous nous représentons d'une façon particulière cette évolution. Selon nous, le moteur trop peu remarqué qui l'accomplit est l'influence exercée par l'idée sur sa propre réalisation. »

Remarquez ces mots : *se proposant à elle-même un but;* ils n'ont l'air de rien, et c'est pourtant de leur interprétation psychologique avouée ou inavouée que dépendra le côté où versera la conclusion de l'homme qui les emploie.

Les mots de *but*, de *dessein*, que le langage courant emploie en parlant de la volonté, sont dangereux en philosophie morale.

Au point de vue psychologique, ce que nous appelons but n'est que le corrélatif subjectif, corrélatif invétéré dans l'esprit, d'une loi naturelle; c'est une adaptation intérieure d'un rapport conscient à un rapport extérieur.

Si l'on oublie cette signification du mot but, on peut être sûr d'aboutir à une conclusion comme celle-ci, qui appartient à M. Fouillée :

« L'accord du libre arbitre vulgaire avec le déterminisme scientifique est impossible; au contraire, nous maintenons au déterminisme sa place légitime, et nous en faisons même, comme on le verra tout à l'heure, un moyen d'affranchissement et de progrès. Mais, dira-t-on, comment la liberté pourrait-elle se concilier avec une détermination de plus en plus grande vers un point donné?

« *Cette objection vient de ce que l'on conçoit la détermination comme essentiellement passive et toujours produite par la force du dehors; mais la vraie détermination pourrait être active, produite par la force intelligente du dedans qui se dégage des obstacles, prend de plus en plus conscience d'elle-même et s'impose à tout le reste. Dans ce cas, la volonté serait déterminée par sa seule nature, ou pour mieux dire par sa seule spontanéité; or c'est la détermination par soi qui constitue l'idée de liberté. Ne dépendre que de soi, ce serait être indépendant. D'ailleurs, répétons-le, ce n'est là qu'une pure idée.* » Devant cette déclaration d'un esprit élevé, on peut supposer deux choses.

La liberté morale, qu'il vaudrait peut-être mieux appeler individualité morale, consiste-t-elle à avoir conscience des formes les plus hautes de sa vie, à jouir de leur contemplation, et devant la coor-

dination toujours grandissante de ses actes et de ses sentiments, devant leur harmonie sentie par soi, à déclarer qu'on se sent aussi moralement grandir? Dans ce cas, il n'y a pas de débat proprement dit entre l'école évolutionniste et l'école idéaliste. Ou bien ce qu'on entend par liberté morale signifie-t-il que la volonté est une force réellement indépendante? En ce cas, nous ne pouvons qu'être du même avis que Maudsley :

« Dire que les actions dépendent de la volonté sans se demander de quoi dépend la volonté, c'est se duper soi-même; c'est ressembler à la boussole, qui prendrait plaisir, comme dit Leibnitz, à indiquer le pôle, sans s'apercevoir du mouvement insensible de la matière magnétique qui la force à l'indiquer. »

Dans quel sens devons-nous prendre la déclaration de M. Fouillée? En d'autres termes, comment M. Fouillée conçoit-il l'individu? Il nous le dit lui-même :

« La théorie du droit nous ramène ainsi finalement en présence du problème profond qui agita le moyen âge et qui renaît dans l'Allemagne contemporaine sous le nom du problème de l'individuation. Qu'est-ce qui constitue l'individu? Où est la racine dernière de ce *mot* auquel est inhérent le droit?.... Sans doute la part du milieu physique et social sera toujours grande. Organes, tempérament, hérédité, éducation, que d'influences qui agissent sur moi! Je suis le point de rencontre et d'intersection d'une infinité de circonstances, comme un cercle imperceptible qui serait coupé en tous sens par une infinité de grands cercles enchevêtrés; sous l'entrecroisement de ces lignes, l'œil chercherait en vain à le saisir ou irait jusqu'à nier son existence. Supposez pourtant qu'il renferme en son centre vivant une puissance d'expansion qui lui permette de s'agrandir sans cesse et de jeter en tous sens ses rayons; peut-être un jour deviendrait-il visible et faudrait-il reconnaître en lui un foyer de vie sans limites; c'est le symbole de l'idéale liberté, qui est peut-être, en son essence la plus intime, une réelle liberté. »

Ce qu'il y a de certain, c'est qu'il y a au fond de l'homme un mystère, quel que soit le nom qu'on lui donne, qu'on l'appelle avec Hamilton et M. Spencer l'Inconnaissable, avec M. de Hartmann l'Inconscient, avec Schelling et Schopenhauer la Volonté absolue; il y a dans la conscience de l'homme une perspective sans fond, une échappée sur l'infini : l'idée de l'absolu.

L'auteur ajoute « l'idée de liberté ».

Je dirai simplement : notre idéal, quelquefois même notre idéal d'un moment. Je suis un déterministe, et j'ai pourtant un idéal;

j'admets toutes les affirmations de M. Fouillée à l'heure de l'action, je ne les admets pas à l'heure de philosopher.

Tout homme qui agit ou se souvient d'avoir agi, s'il a à rendre compte de son action, le fera dans un langage qui se confondra toujours avec celui des philosophes de la liberté idéale, le langage ayant été créé pour l'action et non pas pour la philosophie. Il est parfaitement vrai qu'à l'heure de l'action, le sentiment de la personnalité humaine, de la nôtre propre du moins, a une puissance invincible; mais je trouve, pour exprimer cette *puissance* émue d'elle-même, le mot de liberté tout à fait malheureux. Que l'homme d'action, ivre de vie, s'écrie : je suis libre; il traduit son désir de l'être, et ce cri est encore de l'action; mais le philosophe qui appelle *liberté* l'émotion que nous avons de la phase d'activité de notre vie consciente ouvre une porte très accessible aux malentendus et aux méprises. Le mot de liberté, dans les rapports des hommes les uns avec les autres, désigne une indépendance relative des hommes entre eux, qui, je l'ai dit plus haut, est comprise dans la notion même d'individu. Mais, en employant ce mot pour désigner notre activité individuelle et en lui tolérant un pouvoir créateur qu'on ne définit pas, je trouve qu'on apporte gratuitement une grande confusion dans le langage.

Pour employer la comparaison de M. Fouillée lui-même, qui assimile notre individu à un petit cercle à peine visible, pressé de toutes parts par les grands cercles des lois naturelles, petit cercle qui a le pouvoir de rayonner autour de lui la vie et la puissance, je ferai remarquer à M. Fouillée que cette conception laisse encore, même au point de vue métaphysique, la question du libre arbitre non vulgaire absolument indécise.

Notre individu, assimilé à notre idéal de liberté, a-t-il une existence à lui? Mais, si haut que nous voulions placer l'idée de la liberté idéale, cette idée n'est pas née toute formée dans notre cerveau, elle s'est développée, notre individu même varie d'un instant à l'autre, c'est peut-être un des plus beaux produits de la nature vivante. Mais sa beauté, perçue par nous, donne-t-elle le droit de le déclarer créateur? Oui, créateur en ce sens qu'il est capable de sentir la force de vie qui circule en lui. Le débat sur l'individuation est réellement celui-ci : L'individu étant formé, peut-il, pour un certain temps du moins, se croire, dans sa petite sphère, indépendant de l'extérieur?

Cette question a deux réponses suivant qu'on demande quelle sera la croyance de l'individu agissant ou de l'individu s'analysant.

Dans l'action, l'homme qui a conscience de son *activité* ne songe pas aux lois naturelles; l'action était précédée de la *décision;* cette

décision se fait par l'intermédiaire de prévisions plus moins intelligentes et dont nous *disons que l'action* est le résultat; mais, au moment même où la décision se transforme en action, je ne récapitule plus les motifs de mon choix, *alea jacta est*, j'agis dans telle direction, et j'éprouve le sentiment que je coure un risque, *mais qu'il est inévitable de le courir;* ne serait-ce pas cette émotion de la *suprême attente* qui constituerait notre personnalité consciente. Cette émotion, variable en degré de vie, d'un homme à un autre, qui constitue la volonté active, est distincte de l'intelligence, mais est dans un certain rapport avec elle. Car s'il est clair d'une part que deux hommes ou simplement le même homme en deux époques différentes de sa vie n'auront pas devant deux obstacles également bien perçus par l'intelligence le même *élan* pour les affronter, il n'est pas moins évident d'autre part qu'une plus grande intelligence ou une meilleure vue des obstacles ne donne à la volonté que plus d'occasions de s'y heurter : une forte volonté s'excitant davantage devant un nouvel obstacle, une volonté faible renonçant à s'élancer dans l'action après la découverte d'un nouvel obstacle.

Envisagé au point de vue psychologique et conformément au déterminisme de la nature, ce que nous appelons volonté est la simple coordination consciente de nos désirs. Simple veut dire, non que cette coordination ne nous doive paraître admirable dans son mystère, mais qu'au point de vue d'une observation exacte intérieure et extérieure la volonté n'est pas autre chose que nos sensations constituées en une sorte d'unité; l'analyse scinde le *moi* en fragments de *moi* ou sensations, à peu près comme le physiologiste analyse l'animal en cellules vivantes à peu près aussi mystérieuses que l'animal lui-même. A l'heure où le « moi » fait de la science ou de la philosophie, il se prête à cette analyse, et il la fait lui-même, mais il s'y refuse à l'heure de l'action.

A tout bien considérer, la sensation, élément de conscience, est un phénomène moins simple que le « moi », et les partisans de la liberté idéale ont raison de refuser leur « *activité morale* » à la philosophie naturelle; mais ils ne remarquent pas assez que la philosophie naturelle elle-même arrête ses explications à la conscience. En somme, les uns et les autres sont au fond d'accord, car leurs inconnues irréductibles sont bien les mêmes. Pour un philosophe évolutionniste, qu'est-ce qu'un individu? C'est une partie du grand tout, dégagée pour un moment du grand tout : organisation passagère formant un tout par elle-même.

Pour lui, c'est une erreur de croire que le sort de l'individu dépend uniquement de l'extérieur, c'est une erreur égale de croire qu'il ne dépend que de lui-même. Il ne peut concevoir l'individu autrement

que par deux idées opposées, une *organisation interne* et une *organisation externe* qui l'entoure; entre les deux une *correspondance*, qui fait la vie de l'individu. Pour un partisan de la « liberté » idéale, l'individu a un rayonnement propre : c'est son activité qui créerait le déterminisme de la nature.

Ces deux modes de parler ne me paraissent pas différer au fond.

Dans son langage, je vois le philosophe naturaliste porter dans le problème du moi tous ses efforts, vers une recherche des conditions de la vie aussi indépendante que possible du phénomène passager de la conscience de notre moi; le philosophe idéaliste n'insiste au contraire que sur l'émotion intime de son moi.

Ce sont deux points de vue qui sont vrais tous les deux, entre lesquels on ne peut établir de comparaison et qui se retrouvent à chaque instant aux deux pôles de la spéculation humaine sous les noms de *science* et d'*art*.

Dire en quoi s'opposent et s'unissent la science et l'art, c'est dire en quoi s'accordent et s'opposent les philosophies, naturaliste et idéaliste. Pour rendre ma comparaison claire à tous les esprits, je choisirai l'art pratiqué par tout le monde, et la science dont les doctrines sont plutôt écrites dans nos instincts que dans nos idées parlées : c'est la vie humaine. Tout homme qui après avoir agi et avant de se reposer, à la fin du travail de sa journée et avant de s'endormir examine et compare les circonstances où il a agi, fait de la science morale sans le savoir, de la psychologie intime. Tout homme qui, après avoir agi, se souvient de l'action, en savoure dans sa mémoire l'émotion, celui-là fait aussi de l'art moral sans le savoir.

Ce que nous appelons plus particulièrement et dans un sens esthétique l'art, c'est un jeu qui a pour but de procurer l'illusion de l'action.

Nos idées morales nous viennent comme nos autres idées de l'expérience de la vie; la façon dont notre esprit enregistre nos impressions morales constitue la philosophie morale de chacun de nous; quant à nos vertus morales, y compris l'enthousiasme de notre moi, pour lui-même si cher à l'école autonomiste, elles dérivent de notre expérience personnelle et de celle de nos ancêtres.

Dans l'expérience morale que nous impose la vie selon l'utilitarisme, il ne faut pas voir seulement une *comparaison consciente* des rapports de moyens à fins où s'exercerait notre « raison ». Si l'on n'y voit que cela, on peut faire à l'utilitarisme les objections courantes et vulgaires qui lui ont été faites, il faut comprendre par le mot *expérience* l'adaptation croissante de notre organisation intérieure avec l'organisation externe. La question de savoir si cette adaptation doit s'ap-

peler *activité* ou *passivité* n'a pour réponse que des hypothèses sans le moindre fondement. Ce qu'on peut savoir de plus général sur l'individu, c'est que sa vie consiste en un échange : il reçoit, transforme et rend la force de la nature, et l'on peut dire, en ce sens, que l'individu est actif et passif tour à tour. Pour les animaux supérieurs et pour l'homme, l'activité paraît consister dans la conscience croissante de leur vie, dans leur *émotion* de la vie pourrait-on dire. Les philosophes idéalistes ont raison d'insister sur cette phase d'activité; mais ils doivent retenir que cette phase a pour corrélative une phase de passivité qu'on peut oublier d'autant plus aisément que ces dernières phases marquent des sommeils de la conscience. Mais discuter pour savoir si l'homme est tout actif ou tout passif paraît aussi fertile en résultats que la discussion de deux gamins que je vis un jour se prendre aux cheveux au bord de la mer. Gros mots et gifles avaient développé entre eux une grave controverse; l'un des enfants affirmait que les vagues montent, l'autre qu'elles descendent; tous deux avaient raison, mais tous deux se battirent.

M. Fouillée parle d'une conciliation entre la philosophie naturaliste et la philosophie de la liberté idéale : pourquoi les concilier? Nous les pratiquons l'une et l'autre dans la vie. Il cherche une conciliation, parce qu'il voit une opposition entre notre idéal moral et le déterminisme de la nature. Mais il n'y a pas opposition du tout, ce sont deux phases du rythme de notre existence. Nous pratiquons l'idéal tous tant que nous sommes à l'heure où nous agissons, car tout homme qui agit attend au bout de ses efforts quelque chose qui va *devenir*.

Une chose viendra toujours; mais sera-t-elle ce que le désir attendait, ce que l'effort *croyait* provoquer? Pour peu que le désir soit vivace, le savant, comme l'ignorant retient son haleine; quand il voit l'aiguille du temps s'arrêter sur l'heure qu'il a promise à son désir; il tressaille, incertain malgré sa science si demain n'aura pas menti à ses prévisions; il est ému, il vit; cette émotion est à lui, et si, l'heure de l'action passée, il écrit un livre de philosophie, il pourra insister sur la grandeur, sur la sublimité de cette émotion et parler tout comme le fait M. Fouillée. Nous faisons tous, aussi, œuvre de science morale lorsque l'horloge du temps ayant sonné l'heure où était suspendu notre désir, lorsque, la destinée au lieu d'une caresse nous ayant donné un soufflet, nous comparons nos rêves à la réalité.

C'est à force d'avoir reçu de telles leçons que les métaphysiciens se sont transformés en savants, que les savants sont devenus plus savants. Tout ce qu'on peut dire, c'est que notre ignorance devant être pour toujours infinie par rapport à notre science, nous sommes tous au

même titre des ignorants devant l'avenir, et que l'*émotion de la vie* est au savant, j'entends au savant digne de ce nom, au savant créateur, indispensable pour découvrir. Seulement cette émotion doit être maîtrisée à l'heure de la méditation ou du calcul. On l'a dit : pour trouver, il faut *aimer* à chercher, en sorte qu'on peut dire que l'émotion de l'idéal est nécessaire à la découverte du positif et du réel. Ce qui en morale signifie que nos sentiments sont le fond de notre raison ; ils sont notre drame de la vie ; la raison n'est que le dictionnaire, tout au plus la grammaire de nos sentiments.

Mais pour faire tour à tour, dans la vie, œuvre de science et œuvre l'art, croyons-nous qu'il soit impossible de *réfléchir quelquefois* et de se *décider une bonne fois*, ou parce que nous nous décidons souvent qu'il nous soit impossible de réfléchir?

Le public, c'est-à-dire tout le monde au moment d'agir, assiste à la dispute, et si la querelle, s'envenimant, aboutit à la seule oppositions des mots réalisme, idéalisme, il ne s'en inquiétera guère, car il sait très bien associer l'idéal et le réel, l'intelligence et le cœur, la science morale et l'art moral.

Après tout, il a raison; mais les philosophes font leur besogne, comme lui la sienne ; le public agit et se forme *malgré lui* certaines idées morales; le philosophe emporte ces idées chez lui et *sans émotion* assiste à leur histoire et en entreprend l'analyse.

Il y a longtemps que le public actif, mais pensant, a prononcé entre la philosophie idéaliste et la philosophie naturaliste. Aucune n'est vraie sans l'autre.

Sans doute, pense le public, tout est déterminé dans la nature, et, si la nature se connaît, elle n'a pas besoin de s'émouvoir ; mais si peu de choses sont prévues pour nous dans la marche de la vie, que nous n'aurons jamais trop de science pour voir les écueils, jamais trop d'idéal pour les braver.

La science sans idéal fait des aveugles croyant voir, l'idéal sans la science fait des fous.

Telle est l'opinion du public dans la querelle.

VI

Examinons maintenant un point particulier du débat. Les idées de moralité, de justice, de devoir ont été examinées de près par la psychologie anglaise.

Ce qu'on peut reprocher à ces sortes d'analyses et ce qu'elles se reprochent à elles-mêmes, c'est d'être nécessairement limitées, d'autant plus incomplètes souvent qu'elles paraissent plus simples; expliquer les idées morales par d'autres inférieures ou par le très petit nombre d'instincts que nous pouvons percevoir en nous-même, et cela par des associations toutes empreintes de la notion consciente de l'intérêt est un compte rendu des choses qui est à la fois exact et inexact suivant le point de vue auquel on se place.

La formule utilitaire ordinaire affirme que notre conduite résulte d'un calcul de notre égoïsme ; cette formule, qui a été employée telle quelle par les premiers utilitaristes, est inexacte si, comme on le fait d'habitude, on donne au mot égoïsme de la formule son sens usuel : celui d'un égoïsme conscient de lui-même.

Prend-on le mot d'égoïsme dans ce sens? on développera la formule du plus grand bonheur avec cet âpre et cynique mépris du dévouement qu'on éprouve à la première lecture des œuvres de Bentham.

La formule ainsi entendue est inexacte en général, car son emploi très limité ne s'applique avec justesse qu'aux *transactions morales* qui constituent la moralité du code. Les vertus morales les plus hautes, celles qui représentent ce qu'on peut appeler l'énergie morale de l'individualité aimante, désobéissaient complètement à la formule. Avec l'ancienne psychologie, commune d'ailleurs aux idéalistes et aux matérialistes du XVIIIe siècle, qui ne recherchait les *dispositions morales* de l'homme que dans ses seules idées conscientes, qui en d'autres termes ignorait cette hiérarchie des fonctions nerveuses, base de la nouvelle psychologie, il était impossible de placer dans la déontologie de Bentham nombre de vertus très importantes, les vertus innées qui ne peuvent dériver d'expériences utilitaires.

Mais la formule fut généralisée, le mot égoïsme remplacé par celui d'adaptation de l'être à son milieu, les expériences utilitaires étendues de façon à comprendre non seulement les expériences d'une vie individuelle, mais encore la transmission des épreuves individuelles et de leurs leçons morales [à travers les générations d'une même race; l'utilitarisme ainsi transformé méritait un autre nom; H. Spencer a choisi celui de *morale évolutionniste.*

La morale évolutionniste bien comprise a une beauté, une grandeur, une poésie même qui ne le cèdent en rien à celles de la morale autonomiste, dont M. Guyau s'est fait l'éloquent interprète. L'auréole de sublime dont nous revêtons notre acceptation d'un sacrifice, notre sourire devant un malheur, ce déchirement superbe de la volonté que

nous éprouvons dans les grandes crises, toutes ces beautés qui, je le reconnais avec M. Guyau, sont les plus belles pages de notre vie morale, nous captivent par elles-mêmes, et sans avoir besoin de passer par les détours de nos théories morales; ces grandioses émotions de l'action une fois ressenties, si nous voulons en conserver le souvenir, il me semble que la morale évolutionniste, aussi bien que la morale autonomiste saura leur donner un asile digne d'elles.

Le philosophe autonomiste, contemple le lambeau de sa vie encore palpitant, mouillé des larmes du sacrifice *consenti*, et s'écrie : « J'ai noblement agi, et je suis méritant, gloire à moi ! » Dans la même contemplation, le philosophe évolutionniste se dira :

« La souffrance que j'ai bravée et goûtée avec une joie amère, dire que d'autres l'ont éprouvée comme moi! oui, je sens bien que cette voix impérieuse qui dans le fond de mon être m'invite au sacrifice, c'est l'écho des souffrances accumulées de mes ancêtres, des souffrances que leur a causées l'ignorance de cette vertu qui me sollicite au sacrifice; vertu ! elle ne sera plus vertu quand je me serai familiarisé avec elle et qu'elle sera passée dans mes instincts; en tout cas, elle ne le sera pas pour mes descendants. Mes ancêtres pleuraient pour avoir suivi leur premier désir, je suis sur le point d'agir comme eux, mais ils me crient dans ma conscience : « Ne fais pas cela; tu « souffriras trop ! » J'obéis, et mes descendants ignoreront les peines de leurs grands-ancêtres et l'héroïsme de mon sacrifice; leurs désirs auront moins d'obstacle ; je suis un intermédiaire de ce progrès du bonheur. Quelle joie ! »

Vous le voyez, il y a dans le sentiment de l'évolution une grandeur morale qui est précisément le contraire de l'égoïsme et de l'orgueil solitaire.

Mais je ne veux pas commencer une discussion *émotionnelle*, et j'ai hâte de conclure.

Dans le remarquable ouvrage de M. Guyau sur la « morale anglaise contemporaine », on trouvera la description exacte du système autonomiste et l'exposition des systèmes anglais critiqués par l'auteur. Je veux seulement relever ici un point de sa critique qui est inexact ; l'auteur reproche à la genèse morale des utilitaires anglais de tout ramener à des *associations d'idées ;* et, dit-il, une association d'idées se détruit elle-même en devenant consciente. « Mon sens moral, dit-il encore, vous le brisez en me donnant conscience de son origine. »

Il y a dans cette affirmation deux causes d'erreur et qui ne s'annulent pas, comme il arrive quelquefois:

1° La connaissance ou la conscience d'une association d'idées peut

modifier non pas le sens moral d'une personne, mais seulement l'idée que cette personne se fait de son sens moral.

2° Le mot *association d'idées* est employé fréquemment dans la psychologie anglaise, mais pour faire image; le mot véritablement préférable est « *association d'états nerveux* » ; or, parmi ceux-ci, beaucoup existent dont nous ne sommes pas conscients (les idées latentes de Maudsley). En se reportant, à ce que j'ai dit plus haut de la hiérarchie des fonctions nerveuses, on concevra comment les vertus acquises avec cet *effort conscient* que l'on nomme volonté, finissent par passer dans les régions des instincts, régions nerveuses qu'on peut appeler inférieures en songeant au progrès nerveux, mais qui sont bien réellement le grenier où nous entassons le fruit de nos conquêtes morales. Ce n'est qu'au moment de son acquisition qu'une habitude bonne, mais qui coûte, peut mériter le nom de vertu et comporter l'idée de mérite ; elle devient, une fois acquise, un pur instinct. Le mérite moral de l'agent à ses propres yeux, et aussi l'idée de bonne intention, celle de sincérité, sont les premières données du monde moral, et M. Guyau a raison de dire qu'elles ne sont pas anéanties par la psychologie anglaise. On n'en peut pas plus savoir sur ces premières émotions du *moi* qu'on n'en sait sur la *sensation*. Reconnaissons franchement cet inconnaissable, mais ne cachons pas notre ignorance en cherchant à nous donner le change à nous-mêmes avec les mots de *libre arbitre*.

L'école autonomiste souligne le mystère sans se lasser, et n'est à proprement parler qu'une admiration perpétuelle de l'émotion du moi.

Elle a son utilité, sa grandeur, mais ne s'oppose nullement à la morale évolutionniste.

Si, au lieu de se réunir et faire œuvre d'harmonie dans la pensée humaine, les deux écoles doivent se développer séparément, le vulgaire (je veux dire tout le monde à l'heure de l'action ou à l'heure de s'en souvenir) ne croira pas plus se contredire en voyant le tableau du monde moral présenté de l'une ou l'autre manière, qu'il ne croit se contredire aujourd'hui en sachant admirer et comprendre. A l'heure où nos petits-fils éprouveront la curiosité de savoir où se place le monde moral par rapport au grand tout de la nature, ils écouteront l'enseignement scientifique de l'école évolutionniste. A l'heure où ils voudront, lassés de l'ordre objectif des phénomènes naturels, se recueillir et goûter l'impression de la beauté intérieure de la conscience de soi-même, ils liront les pages éloquentes et poétiques des autonomistes de demain. Si demain comme aujourd'hui philosophie veut dire unité scientifique, la philosophie autonomiste ne sera pas une philosophie.

Mais, si la philosophie doit représenter le cœur et la tête de l'âme humaine, elle doit dès aujourd'hui donner à la fois asile à deux conceptions morales qui ne se contredisent nullement.

Je n'ai voulu faire ici qu'une étude critique de philosophie morale, et nullement de la morale. La morale, je le répète sans me lasser, c'est l'action; et pendant que nous décrivons des théories morales ou même en inventons, n'oublions jamais que les êtres véritablement moraux comme les êtres véritablement intelligents *sentent* leur adaptation à la nature, qu'ils appellent environnante, mais dont ils font réellement partie; ils sentent, mais ils ne se regardent pas sentir. Ils ne formulent pas la vie, ils la vivent.

JULES ANDRADE.

NOTES ET DISCUSSIONS

IMAGES ET MOUVEMENTS

La nature des phénomènes subjectifs appelés images, représentations, idées, est mal connue encore, très mal connue même sur quelques points. On n'a pas tout dit quand on a dit que les images sont des copies affaiblies de nos sensations. L'image n'est pas seulement une copie affaiblie, elle est une copie déformée suivant certaines lois qui ne sont pas encore découvertes. L'idée est plus mal connue, encore que l'image, les doctrines en vigueur sont généralement erronées; mais je ne veux présenter ici que quelques observations sur les images et sur un ou deux points particuliers. Il est à croire que la constitution individuelle de chaque personne amène des changements considérables dans la nature des représentations; et ces différences paraissent être beaucoup plus sensibles que celles qui existent entre les sensations. Ainsi, en lisant dans le numéro d'août de la *Revue philosophique* l'exposé et l'analyse des expériences de M. Stricker, je n'ai nullement retrouvé en bien des cas, ce que j'ai éprouvé moi-même. Il me semble d'ailleurs que même en tenant compte des différences individuelles, l'auteur pousse trop loin sa théorie et abonde trop dans son sens; cela me paraît ressortir de ses propres expériences qu'il est possible et peut-être parfois nécessaire d'interpréter autrement qu'il ne l'a fait. Je dois dire d'ailleurs que je ne connais ces expériences que par le compte rendu de la *Revue*, et si fidèle que soit un compte rendu, il est toujours délicat de critiquer dans ses détails une théorie qu'on ne connaît que de seconde main. Je fais donc une réserve pour ce qui concerne les critiques que j'adresserai à M. Stricker; mais il y a autre chose à examiner que les nuances de la théorie de M. Stricker. Le sens général en est clair; les faits qu'il invoque sont nets et intéressants; on peut les examiner et leur en opposer d'autres.

I

Pour ce qui concerne les impressions auditives, j'arrive à des résultats tout à fait différents de ceux du savant viennois; je puis invoquer, comme lui, en ma faveur, l'observation et l'expérience. Si je consulte simplement le sens intime, je vois que, pour moi, l'image auditive est presque tout dans la représentation de la parole [1]. Hier, en me promenant, je réfléchissais à la note que j'écris en ce moment; les phrases me venaient, non sous forme de sensations visuelles ou de sensations motrices des mains ou de l'appareil vocal, mais bien sous forme de représentations auditives. Je les *entendais* comme si je les avais exposées par la parole (avec la différence de la sensation à la représentation). Je ne nie pas que les représentations motrices n'aient un rôle dans ce phénomène; la preuve en est que quand l'image intérieure devient prépondérante quand je suis seul et dans des circonstances favorables, je me surprends parfois à articuler faiblement les mots que je pense, mais je crois que la représentation motrice est accessoire et qu'elle est suscitée par la représentation auditive à laquelle elle est associée (association par concomitance). Le témoignage direct de ma conscience donne une importance prépondérante à l'image auditive, une importance faible ou nulle à l'image motrice. Voyons comment l'expérience confirme ce témoignage.

Je m'appuie sur un fait connu et que l'on a même exagéré, mais qui est vrai dans une certaine mesure et qui, comme on le verra, est vérifié par l'expérience. Une sensation forte de quelque nature qu'elle soit, lorsqu'elle est vive, nette, coordonnée, empêche, sinon absolument, du moins jusqu'à un certain point la production de représentations faibles du même sens. Ainsi l'obscurité est une bonne condition pour la formation des images visuelles, le silence pour la formations des images auditives, le repos pour la formation des images motrices. Je crois que ce fait, pourvu qu'on ne l'exagère pas en prétendant que la sensation empêche absolument l'image (ce que l'on a cru et ce qui est faux), ne sera pas contesté. La pathologie mentale l'a reconnu dans la production des hallucinations; c'est d'ailleurs un fait facilement vérifiable.

1. M. Egger a examiné cette question dans son remarquable livre sur la *Parole intérieure;* je suis sur ce point de son opinion.

Je puis prononcer un mot ou une syllabe, et, en même temps, me représenter un mot ou une syllabe d'une articulation toute différente. Je puis, par exemple, articuler à haute voix la syllabe *pa* et me représenter mentalement le mot ou l'articulation *ver*. En prononçant la voyelle *a*, je puis me représenter la série des cinq voyelles, *a*, *e*, *i*, *o*, *u*. En lisant ou en chantant à haute voix, je puis imaginer une conversation et entendre des phrases autres que celles que je lis. Or, je remarque ici une chose, c'est que l'impression auditive forte diminue considérablement et tend à sortir de la conscience; les impressions musculaires que me donne la lecture subsistent au contraire bien davantage. J'en conclus, que, si dans l'impression forte les sensations musculaires viennent alors à dominer, dans l'impression faible, différente et simultanée, ce qui doit dominer c'est l'image auditive [1]. Je constate, en effet, en d'autres occasions qn'une impression musculaire forte s'associe très difficilement avec une image motrice au lieu qu'elle s'associe bien avec une image visuelle ou auditive. Ainsi je puis bien me représenter musculairement et visuellement un mouvement du bras alors que je suis en repos; mais, si je fais exécuter à mon bras un autre mouvement et si j'essaye alors de me représenter le premier, je vois que les sensations musculaires sont entravées dans leur reproduction faible et que le fait m'apparaît surtout sous forme d'image visuelle. Le phénomène est peut-être plus net en ce cas parce que les sensations motrices donnée par un mouvement du bras sont plus fortes que celles de la parole. Je suis en outre autorisé à conclure de ce dernier fait que les images motrices ne sont pas invariablement liées aux images visuelles correspondantes de mouvement.

Il est possible de varier les expériences. Ainsi je puis encore en faisant exécuter à ma langue, dans ma bouche, des mouvements réguliers, et, tout en gardant parfaitement conscience de ces mouvements, imaginer un chant ou une récitation de vers. L'attention ici se partage donc entre des images auditives et de sensations motrices fortes qui ne correspondent pas aux images auditives. Si, au contraire, j'essaye de partager mon attention entre des sensations auditives fortes et régulièrement variées et des images auditives fai-

1. Je dois dire que cette expérience est difficile à faire et que les résultats n'ont pas toute la netteté que je leur aurais désirée. Je raconte les faits comme ils m'ont paru se produire, mais je tenais à émettre cette légère réserve. Je dois ajouter que cette expérience était faite pour vérifier une opinion déjà existante. On sait que cela peut influer sur l'observation. En sens inverse, il faut tenir compte de ce fait que la crainte de voir ce qui n'existe pas pourrait dans une certaine mesure, empêcher de voir ce qui est. D'ailleurs cette expérience concorde dans ses résultats avec les autres qui sont fort nettes.

bles, liées et coordonnées, chant ou récitation, je trouve que ce résultat est bien moins aisé à obtenir. De tous ces faits, je crois pouvoir conclure que, pour moi au moins, les mots existent comme représentations auditives et, en tant que tels, ne sont pas associés d'une manière indissoluble aux représentations motrices.

Il est facile de faire la contre-épreuve. Prenons un fait où les sensations motrices et tactiles jouent un rôle incontestablement important, un baiser par exemple, et remarquons qu'il s'agit ici de mouvements des lèvres, c'est-à-dire des organes qui jouent un rôle aussi dans la parole. Il m'est facile de me représenter mentalement l'acte de donner un baiser; la représentation complexe ainsi formée comprend essentiellement des représentations motrices et tactiles localisées dans les lèvres et accessoirement quelques autres images visuelles, olfactives, auditives, etc. Si maintenant j'essaye de faire naître en moi cette représentation du baiser tout en faisant exécuter à mes lèvres d'autres mouvements réguliers par exemple, en remuant la mâchoire inférieure de droite à gauche et de gauche à droite, je reconnais qu'il m'est très difficile, sinon impossible, de me former la représentation complète d'un baiser que je donne. Tout au plus puis-je imaginer que j'en reçois un, parce qu'ici les représentations motrices n'interviennent plus. On voit que ce qui empêche la reproduction d'images complexes où les images motrices jouent un rôle n'empêche pas la reproduction de conversations, de mots prononcés, parce que là, chez moi du moins, les représentations auditives ont le rôle principal.

Enfin il me semble que M. Stricker dépasse l'expérience, quand il veut que l'idée de tout son soit accompagnée d'un sentiment plus ou moins clair dans les organes de l'articulation. Lui-même dit que les instrumentistes affirment que la pensée musicale est accompagnée chez eux d'un sentiment dans les doigts ou dans les lèvres. Les doigts ne sont pas des organes de l'articulation. Il faut admettre, je crois, simplement que les sens s'associent généralement aux mouvements qui accompagnent leur production, mouvements des doigts, des lèvres, de la langue, du larynx, mais que cette association n'est ni nécessaire ni indissoluble, et que, lorsqu'une des sensations domine, elle peut s'isoler de l'autre. Chez M. Stricker, d'après ses expériences, c'est la sensation musculaire ou motrice qui devient prépondérante, s'isole et reste le substitut du mot écrit ou parlé. C'est ce qu'on peut conclure du moins de certaines de ces expériences; par exemple, quand il pense avec la plus grande attention aux mots *pater* et *mater*, il ne trouve « aucune autre différence que celle du sentiment du *p* et de celui de l'*m* ». Il dit encore ailleurs, et l'on se demande s'il ne dé-

passe pas ici sa propre pensée [1] : « La pure représentation d'un mot ne consiste donc en rien de plus qu'à savoir qu'il se passe quelque chose dans les muscles servant au langage. » Cela reviendrait à supprimer à peu près entièrement l'image auditive, comme instrument de la pensée. M. Stricker doit penser généralement par des des images motrices.

Ainsi les objets extérieurs ou, ce qui revient au même, nos sensations fortes ont pour substituts, entre autres (car l'idée existe, quoi qu'on en ait dit, et elle est aussi un substitut), ont pour substituts des mots, qui peuvent être eux aussi des sensations, comme quand nous lisons, écoutons ou parlons, mais qui peuvent être également des représentations faibles. Ces représentations faibles, substituts des mots et des objets, sont, d'après M. Stricker et pour M. Stricker, motrices; elles sont pour moi surtout auditives, et je crois que la représentation auditive a, d'une manière générale, plus d'importance que M. Stricker ne lui en accorde. De même, les représentations faibles d'un sens quelconque me paraissent ne pas être liées indissolublement à une sensation motrice. L'image auditive peut subsister par elle-même, son association avec des images différentes est fréquente, mais à un point de vue abstrait, nullement nécessaire.

II

Dans le rapport des images visuelles et des images musculaires, M. Stricker me semble encore être allé beaucoup plus loin que l'expérience ne le permet. Je sens, comme les observateurs dont il parle, une sensation particulière dans l'œil quand je passe de la représentation d'un grand éloignement à la représentation d'un objet très rapproché. Cependant, ici encore, les deux sensations visuelles et musculaires me semblent plutôt liées par l'habitude et l'association que nécessairement enchaînées l'une à l'autre. En effet, d'après M. Stricker, la représentation d'un grand éloignement est empêchée par l'acte de faire fortement converger les yeux. Il n'en est pas ainsi pour moi, et je puis, tout en faisant converger les yeux très fortement, de manière que la sensation particulière que donne ce mouvement soit nette et forte, je puis, dis-je, me représenter, et des objets très éloignés, en ayant le sentiment de cet éloignement.

Passons à une autre expérience signalée par M. Stricker. Tout le

1. Le passage est entre guillemets dans la *Revue*.

monde a pu remarquer que le relief dans un dessin ou un tableau devient beaucoup plus frappant si l'on regarde le tableau ou le dessin avec un œil seulement. La profondeur augmente encore, dit M. Stricker, si l'on remue l'œil de la façon à lui faire parcourir, en les comptant, les différents plans du dessin. Cela est exact, et il n'y a pas lieu de contester, à mon avis, que les sensations de mouvement ne jouent un rôle dans la perception de la profondeur; peut-être même ont-elles été nécessaires à la formation de cette perception. Mais il ne me semble pas qu'elles soient actuellement nécessaires pour nous la faire éprouver. En effet, la vision musculaire seule, l'œil restant en repos, suffit parfaitement pour nous donner la sensation de relief ou celle de profondeur, ce qui revient au même. Peut-on conclure d'une autre expérience que la fusion des sensations musculaires et visuelles est nécessaire à la perception de profondeur. M. Stricker le croit. Voici son expérience; je cite la *Revue* : « Au moment où, avec un seul œil, je vois le cloître dans toute sa profondeur, je change un peu la place de la photographie en haut ou en bas, à gauche ou à droite. Aussitôt l'illusion tombe à son minimum, le cloître se raccourcit et l'image devient superficielle, comme dans la vision binoculaire; mais, si l'on recommence à compter les colonnes, le maximum de profondeur se reproduit. » Je ne suis pas convaincu par cette expérience, et pour deux raisons qui me semblent bonnes. J'ai fait l'expérience et n'ai pas obtenu le résultat annoncé. Même le résultat annoncé ne prouverait, en présence des autres faits, que l'importance, généralement acceptée, des sensations de mouvement; elle ne prouverait pas leur nécessité.

Je n'ai pas le dessin joint par M. Stricker à son étude; mais j'ai devant les yeux une photographie des gorges de la Tamina. De chaque côté de la rivière s'élèvent de hautes masses de rochers dont les parois irrégulières forment plusieurs plans. Au fond, on voit la muraille et une fenêtre de l'établissement de bains de Pfäfers. Nous avons ici tous les éléments voulus pour l'expérience. Je regarde d'abord le dessin avec les deux yeux, sans bouger, et je perçois d'emblée le relief; au premier coup d'œil, je vois bien que je n'ai pas affaire à la représentation d'une surface plane, les jeux d'ombre et de lumière suffisent pour m'en faire apercevoir. Si je ferme un œil, la profondeur se marque davantage; si je compte les plans, elle augmente encore. Si maintenant je fais remuer la photographie, je ne m'aperçois pas que la profondeur diminue d'une manière sensible; cette diminution, en tout cas, n'est pas assez considérable pour empêcher la perception du relief et de la profondeur de subsister très

nettement. Je ne puis par conséquent conclure que le mouvement soit indispensable à cette perception.

Qu'on ne se méprenne pas sur le sens de ce que je dis. Je ne conteste nullement la réalité de l'expérience de M. Stricker; je dis que, pour moi, les choses ne se passent pas de la même manière. J'ajoute que même, l'expérience réussit-elle comme M. Stricker le veut, il suffirait que la perception du relief soit antérieure au mouvement de l'œil, comme M. Stricker lui-même paraît l'admettre, pour qu'on ne puisse établir que la perception du relief dépend entièrement de la sensation musculaire.

Le fait d'ailleurs que la sensation du relief devient plus nette quand on ferme un œil me paraît prouver que les impressions lumineuses peuvent faire naître cette perception à elles seules. Il est facile, en effet, de comprendre, sans faire intervenir les sensations motrices, pourquoi le relief paraît plus grand, dans la vision monoculaire. On sait que le relief dans la vision binoculaire d'un objet réel est donné en partie par les images un peu différentes qui se forment dans l'œil droit et dans l'œil gauche. Or, quand nous regardons avec les deux yeux une surface plane peinte, nous sommes à la fois portés à sentir le relief, à cause de la disposition des ombres et des lignes, et d'un autre côté nous sommes portés à voir la surface plane, parce que les deux yeux reçoivent d'elle la même impression. Si donc il arrive que nous fermions un œil, cette cause d'arrêt de la perception du relief disparaît, et nous avons cette perception telle que la disposition des différentes parties du dessin, des courbes et des lignes tend à nous la donner d'après nos expériences antérieures. On ne voit pas que les sensations musculaires de l'œil aient à jouer ici un rôle essentiel. Elles peuvent intervenir ensuite pour nous faire mieux apprécier la distance; elles viennent en aide aux perceptions visuelles, mais c'est tout ce qu'on peut actuellement leur accorder, ce me semble. Il est possible qu'elles aient été nécessaires au début, par la formation de la perception de relief, et que l'esprit se soit ensuite habituer à juger inconsciemment sur les sensations simplement visuelles; mais ceci est une autre question [1].

1. Voir aussi à ce sujet l'article de M. Souriau : *Les sensations et les perceptions*, dans la *Revue* d'août 1883, p. 153. M. Souriau attribue peu d'importance aux sensations musculaires dans les perceptions de la vue et font à ce sujet une remarque ingénieuse dont il faudra tenir compte : « Ces sensations musculaires ne contribuent en rien à la perception. Ce qui nous fait mieux percevoir les corps, ce ne sont pas les sensations tactiles qui accompagnent le déplacement de l'œil, c'est ce déplacement même. » Il me semble toutefois que M. Souriau tombe dans un excès opposé. Il ne me paraît pas que sa théorie s'applique aussi bien que l'autre à certains cas particuliers.

Je suis donc porté à croire que M. Stricker a exagéré, en général, la valeur des sensations musculaires; je suis sûr, en particulier, de ne pas avoir, à cet égard, sa constitution mentale. Je reconnais toutefois que certaines particularités de nos sensations intimes sont difficiles à définir et à expliquer. Par exemple, la parole antérieure, qui est surtout, à mon sens, un son affaibli, ne ressemble pas, abstraction faite même des différences de timbre, d'intensité, de hauteur, ne ressemble pas, dis-je, aux différents sons que je puis me représenter par l'imagination. Par exemple, quand je suis dans un train de chemin de fer, auprès d'une chute d'eau, en général près d'une cause de bruit fort, confus, indistinct et à peu près continu, je me représente d'une manière vive des sons d'instruments, formant des fragments d'air que je connais. En ce cas, le son m'apparaît comme moins personnel, plus objectif. Je crois que cela est dû à la vivacité plus grande de l'image, et aussi en ce que l'image est moins volontaire. En tout cas, il y a là une différence notable entre les images du même sens. Mais on n'en rendrait pas compte en faisant intervenir les sensations motrices.

Je souhaite en terminant que les observations personnelles sur ces points difficiles et intéressants se multiplient. Les observations sont d'autant plus précieuses quelles auront été recueillies par un plus grand nombre d'observateurs expérimentés et compétents. J'ignore comment et sur qui M. Stricker a fait ses observations; peut-être présentent-elles toutes les garanties voulues; mais, d'une manière générale, il faut se méfier des résultats obtenus sur des personnes peu habituées à l'observation psychologique. La manière de poser la question déterminera bien souvent la réponse, et il est possible d'amener, sans s'en rendre compte soi-même, bien des gens à ressentir des sensations imaginaires, quand il s'agit de phénomènes aussi délicats, aussi fugitifs, aussi complexes que ceux dont il s'agit. Je sais bien qu'un observateur psychologue n'est pas sans inconvénients; quelquefois il a son système tout fait à l'avance, et cela influe sur l'interprétation des résultats; mais cet inconvénient est plus facile à écarter, je crois, et, en tout cas, il y a plus de risque de faire commettre l'erreur à des gens inexpérimentés, qu'on interroge, que de la commettre soi-même. Quand on demande à une personne si elle ressent telle sensation, il faut la décrire plus ou moins, alors qu'il s'agit d'une sensation faible peu connue ou peu remarquée en général, et la représentation que se fait l'auditeur de cette sensation peut lui faire croire qu'il la ressent ou l'amener à la ressentir.

Fr. Paulhan.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Eduard von Hartmann. — Die Religion des Geistes (*La religion de l'esprit*). 1 vol. in-8°, xii-328 p. Berlin, Carl Duncker's Verlag (C. Heymons), 1872.

Les personnes qui croient que la disparition de la religion — ou des religions — n'est qu'une affaire de temps, de quelques années ou générations humaines, ne doivent pas voir sans un profond étonnement la voie où s'engage de plus en plus l'auteur de la *Philosophie de l'Inconscient*. Cet esprit rarement doué, chez qui la verve n'exclut pas l'érudition, ni l'imagination ne fait tort à la pénétration critique, ne pense pas perdre ses labeurs en recherchant les conditions d'établissement d'une religion qui soit en harmonie avec les bases de la pensée contemporaire. Les lignes fondamentales de sa thèse sont connues des lecteurs de cette *Revue* [1]; nous n'y reviendrons donc pas, nous bornant à exposer ce qu'y apporte de nouveau le volume dont le titre est reproduit ci-dessus.

La transcription de quelques lignes de la courte préface mise en tête de la *Religion de l'esprit* nous édifiera immédiatement, et sur le but poursuivi par l'auteur, et sur l'importance qu'il attache à sa dernière production. « Le titre de ce livre, dit M. de Hartmann, s'explique et se justifie par la dernière partie de ma publication de l'année passée : *La conscience religieuse de l'humanité dans les étapes de son développement*. Chacun de ces deux volumes forme à soi seul quelque chose de complet et peut être lu indépendamment de l'autre; toutefois, en tant qu'ils sont l'un à l'égard de l'autre dans la situation respective de la partie historique et de la partie systématique d'une philosophie de la religion, ils forment un tout organique, que je prends la liberté de désigner comme la troisième de mes œuvres principales [2]. — La forme de la tractation n'en reste pas moins phénoménologique dans cette partie systématique, comme c'était le cas pour la partie histori-

1. Voyez le numéro de mars 1882, article intitulé *Les étapes de l'idée religieuse dans l'humanité*, p. 221-255.

2. « Als mein drittes Hauptwerk. » Les deux premières « œuvres principales » sont la *Philosophie de l'Inconscient* et la *Phénoménologie de la conscience morale*.

que. La recherche commence ici, sans aucune espèce d'à *priori*, par une analyse aussi exacte et impartiale que possible de la conscience religieuse; elle s'élève de cette base psychologique aux postulats métaphysiques de la conscience religieuse, qui se manifestent comme offrant partout la synthèse supérieure des postulats unilatéraux du monisme abstrait et du théisme, et aboutit à l'épanouissement des conséquences pratiques de la conscience religieuse. Le résultat, dans cette recherche systématique, est le même que celui qui avait été obtenu par la recherche historique : la religion du monisme concret, — avec cette seule différence que, ce que la critique immanente des religions naturalistes, abstraites-monistiques et théistiques avait fait ressortir là comme constituant la tâche historique du présent, se trouve ici établi sur le terrain de la logique interne. »

La tentative de M. de Hartmann en rappelle d'autres, illustres, qui ont été faites avant lui en Allemagne; elle en diffère aussi. Voici comment l'auteur s'en exprime : « L'essai qu'on fait ici de développer l'ensemble du contenu essentiel de la religion, sans se référer à une religion donnée et en partant simplement de la conscience religieuse, ne peut pas prétendre à l'originalité, puisque des tentatives analogues ont été faites également par d'autres (Kant, Fichte, Hegel, Biedermann, etc.); mais ces différents écrivains, comme l'a très bien fait voir Pfleiderer dans la première partie de sa *Religionsphilosophie*, tantôt n'ont pas embrassé le problème dans toute sa rigueur, ou ne l'ont pas poussé jusqu'au bout sans mélange d'éléments étrangers, mais font plutôt de l'analyse de la conscience religieuse une sorte d'introduction, d'où ils passent à l'apologie d'une forme religieuse historique déterminée. J'espère avoir réussi, d'une part à définir mon objet avec toute la précision désirable, de l'autre à le poursuivre sans inconséquence jusqu'au bout; au point de vue formel, j'aurais ainsi réalisé un progrès sur mes devanciers, tandis que, en se plaçant au point de vue du contenu, on trouvera pour la première fois une philosophie religieuse qui applique la même mesure au double développement religieux de l'Inde et de la Judée-Europe et, les absorbant l'une et l'autre en soi, leur assigne leur valeur relative. »

Nous avons donc sous les yeux des sortes de prolégomènes dogmatiques à la « religion de l'avenir », à celle que l'auteur appelle de ses vœux et qu'il croit destinée à remplacer des formes condamnées par le progrès de la pensée, le christianisme-judaïsme et l'hindouïsme.

L'ouvrage lui-même comporte trois divisions principales : A. psychologie religieuse; B. métaphysique religieuse; C. éthique religieuse.

I. *Psychologie religieuse.* — L'auteur traite d'abord de la « fonction religieuse » considérée comme purement humaine, et l'envisage successivement comme « représentation », comme sentiment et comme volonté; puis il entreprend l'étude du « rapport religieux » en tant que fonction bilatérale, à la fois divine et humaine. Ici se présentent quatre sous-titres : grâce et foi en général, grâce révélatrice et foi intellectuelle,

grâce rédemptrice et foi du cœur, grâce sanctificatrice et foi pratique. L'auteur, dans tout ce chapitre, part de ce point que la « représentation », le sentiment et la volonté s'unissent dans la fonction religieuse et que cette fonction religieuse est essentiellement une foi. Envisagé du côté de Dieu, le « rapport religieux » prend le nom de grâce. Foi et grâce offrent une identité fonctionnelle. « Autant, dit en effet l'auteur, il serait mal à propos de parler d'un *rapport* religieux, si toute l'activité devait être cherchée du côté de l'homme et si Dieu était pétrifié à la façon d'une idole insensible, autant il le serait si c'était du côté de Dieu qu'on plaçait toute l'activité et si l'homme était rabaissé au rôle de pur théâtre des actions divines. La foi est aussi active que la grâce ; il n'y a pas non plus partage et division d'activité entre la grâce et la foi, mais chacune des deux parties consacre sa pleine et entière activité à l'acte religieux, ce qui n'est possible sans contradiction que dans le cas où grâce et foi cesseront d'être deux actes s'échangeant mutuellement, mais les deux côtés indivisibles d'un seul et même acte, de l'actualisation momentanée du « rapport » religieux. Le même « rapport » en acte qui, envisagé du côté divin, s'appelle grâce, ce même rapport, considéré du côté humain, est foi, et c'est précisément par cette unité réelle de la fonction que le « rapport » en acte devient un lien réel et spécifique entre Dieu et l'homme. »

Les trois derniers sous-titres de cette section correspondent, on le voit à la lecture seule, à la triple division précédemment introduite : intelligence, sentiment, volonté. La religion s'adresse à ces trois côtés de l'activité humaine. Voici la conclusion de cette partie de l'ouvrage : « Nous pouvons retenir comme résultat acquis que la grâce est une, bien que dans la vie spirituelle religieuse de l'homme, selon la fonction à laquelle elle se rapporte, elle se présente comme grâce révélatrice, grâce rédemptrice et grâce sanctificatrice, que la foi est l'expression unitaire des aptitudes religieuses de l'homme, laquelle, selon la prédominance momentanée de la « représentation », du sentiment ou de la volonté, se présente tantôt comme foi intellectuelle, tantôt comme foi du cœur, tantôt comme foi pratique, et que la foi divine, d'une part, essentiellement identique dans ses différentes manifestations, et la foi humaine dans son unité, d'autre part, représentent les deux côtés, concevables séparément, mais en réalité inséparables, de la fonction religieuse. En tant que cette fonction bilatérale, à la fois divine et humaine, est le passage à l'acte du rapport religieux, nous avons saisi en elle le centre proprement dit de la vie religieuse, qui, par son unité, garantit à la fois l'unité et la solidité du rapport religieux ; nous y avons également trouvé la source centrale d'où jaillit constamment dans sa plénitude variée toute la richesse de la vie religieuse, et à laquelle elle revient. »

II. *Métaphysique religieuse*. — Cette seconde partie de l'ouvrage en constitue le noyau : elle offre une importance exceptionnelle. L'auteur

traite successivement de la « métaphysique de l'objet religieux » ou théologie et de la « métaphysique du sujet religieux. »

Dieu est considéré tour à tour comme l'élément qui dépasse la dépendance envers le monde, comme l'élément qui établit la dépendance absolue, comme l'élément qui fonde la liberté. Il est très intéressant de voir M. de Hartmann statuer l'inconscience et l'impersonnalité de Dieu comme postulats de la conscience religieuse.

« La conscience religieuse, dit-il, réclame que, dans le rapport religieux, l'unité réelle entre Dieu et l'homme soit accomplie en réalité, nommément que le rapport religieux en acte soit à la fois une fonction absolument divine et absolument humaine, dont on ait conscience comme de la coexistence de deux en un. Au lieu de prendre ce phénomène fondamental pour son point de départ et de se demander de quelle nature doivent être les suppositions métaphysiques, sous lesquelles ce fait psychologique apparaît à l'intelligence comme possible et dépourvu de contradiction, le théisme part de l'*à priori* dogmatique que Dieu et l'homme sont deux personnalités conscientes, d'essence différente. Cet *à priori* métaphysique déchirant irrémédiablement en deux une fonction identique du rapport religieux, à savoir en une fonction divine et en une fonction humaine, supprime précisément par là l'*unité réelle* de Dieu et de l'homme et met à leur place une simple *action réciproque* de l'un sur l'autre. Puis, pour offrir aux besoins religieux une compensation pour la possession de l'unité réelle avec Dieu qui leur a été enlevée, le théisme dépeint l'échange qui se produit entre Dieu et l'homme par analogie avec un rapport entre deux hommes, où règnent la piété, la reconnaissance, la fidélité, l'amour, etc., ainsi, de préférence, par analogie avec les rapports de maître et de serviteur, de roi et de sujet, de fiancé et de fiancée, d'époux et d'épouse, de père et de fils, etc. Il faut pour cela, on le conçoit, que Dieu possède les propriétés du cœur et de l'esprit qui le rendent seules capables d'entrer dans de pareils rapports, ainsi la sévérité et la douceur, la colère et la bonté, la jalousie et la patience, la fidélité et la pitié, la magnanimité et l'amour, mais, par-dessus tout, une personnalité consciente, qui seule rend possible à l'homme de poser devant lui son moi. Mais toutes ces relations sociales, politiques et de famille ne sont qu'un expédient malheureux et désespéré, un *surrogat* anthropopathique qui doit tenir lieu de l'unité réelle avec Dieu, qui a été escamotée; à la place de la possession légitime, on donne à l'homme le désir le plus ardent, car l'amour dans lequel culmine ce rapport personnel n'est, en fin de compte, pas autre chose que la soif de la réunion. Cette substitution serait intolérable si l'on ne laissait, à son tour, au désir l'espoir d'une réalisation ; l'unité réelle avec Dieu, que le théisme détruit pour la vie présente, est présentée à la conscience religieuse comme une récompense à décerner dans la vie future, et c'est par là seulement qu'on réussit à l'étourdir assez pour lui faire accepter le vol qu'on lui fait ici-bas et la faire contenter provisoirement du *surrogat* d'un rapport

d'affection personnelle. Par la perspective transcendante d'une unité réelle avec Dieu, qui d'ailleurs demeure également contradictoire pour l'avenir et pour le présent, le théisme dépose involontairement que la sorte de rapport religieux qu'il peut présenter effectivement à la conscience humaine, n'est pas et ne peut pas être la véritable nature du rapport religieux et que l'idéal du rapport religieux ne peut être considéré comme réalisé que par l'unité effective avec Dieu. »

Or, prétend M. de Hartmann, ce que le théisme relègue dans l' « au delà » est précisément ce qu'une observation impartiale de la conscience religieuse montre réalisé effectivement dans l'homme. Les présuppositions dogmatiques du théisme ne correspondent pas aux faits constatés par l'expérience, elles sont donc condamnées et doivent céder la place à d'autres. De quelle manière Dieu doit-il être conçu pour accommoder la théorie aux faits? — Dieu doit d'abord posséder la spiritualité, parce qu' « une essence spirituelle peut seule exercer des fonctions spirituelles »; il ne doit pas, d'autre part, avoir de conscience propre et de personnalité « si l'on veut maintenir l'identité fonctionnelle de la grâce et de la foi ». C'est seulement « quand on renonce à attribuer à Dieu une conscience propre, différente de la conscience humaine, et une personnalité propre qui s'oppose à la personnalité humaine, qu'on peut réaliser les exigences de la conscience religieuse, qui veut que nous vivions, que nous mourions et que nous soyons en Dieu, et qu'il soit en nous, comme nous sommes en lui. »

La « métaphysique du sujet religieux » comporte une anthropologie religieuse et une cosmologie religieuse. M. de Hartmann établit dans la première que l'homme à la fois a besoin du salut et qu'il est capable de l'atteindre. Voici les anneaux de sa pensée : Le pessimisme est un postulat de la conscience religieuse. Soit l'illusionisme, soit le monisme abstrait sont insuffisants comme fondement de la religion de salut. Le déterminisme psychologique et le monisme concret sont les conditions nécessaires de la possibilité du mal. La responsabilité est impossible sur la base du fatalisme et du déterminisme, elle n'est possible que sur le terrain du déterminisme psychologique.

Les pages relatives à la « possibilité du mal » nous ont paru particulièrement curieuses. « Le *mal*, lisons-nous, c'est toute intention ou action qui va à l'encontre de l'ordre moral du monde ou du but objectif qui est sa fin ou, ce qui est la même chose, de la volonté divine. Et l'on se demande immédiatement comment il est possible, sans porter atteinte à l'absoluité divine, de concevoir l'action d'un individu comme allant à l'encontre de la volonté de Dieu ou de l'ordre qu'il a imposé au monde. Le monisme abstrait tient pour l'absoluité de Dieu et fait ainsi de la conception du mal dans l'homme une simple apparence (Spinoza lui aussi), le théisme, tantôt accorde à l'individu la faculté d'agir à l'encontre de la volonté de Dieu, pose l'homme et Dieu l'un vis-à-vis de l'autre comme des acteurs indépendants et supprime par là non seulement l'absoluité de la volonté divine, mais encore celle de son essence même; tantôt

maintient l'absoluité divine et fait des hommes de vraies marionnettes, douées seulement d'une apparence de volonté. Le monisme abstrait s'accorde avec cette seconde sorte (musulmane) de théisme en soumettant l'activité humaine (peu importe qu'elle soit alors considérée comme illusoire ou comme réelle) à une nécessité qui plane sur elle; quant à la première sorte de théisme (aristotélicienne-juive-chrétienne), elle donne à l'homme une liberté de décision indépendante de son individualité naturelle organico-psychique, liberté qui, dans son dernier fond, n'est déterminée ni du dedans ni du dehors; mais, en même temps, elle rend impossible à Dieu de prévoir les conséquences de la décision libre que l'homme doit prendre et de la combattre autrement que dans ses suites. Le fatalisme anéantit la possibilité du mal, en tant que l'homme ne fait que réaliser dans son activité la décision antérieure d'un fatum qui lui est extérieur, et à l'égard duquel toute tentative de révolte est impossible; l'indéterminisme anéantit la toute-science et la toute-puissance de Dieu au profit de la créature, comme si Dieu s'était dépouillé lui-même de son absoluité (comme dans le christianisme) ou comme s'il ne l'avait jamais possédée (comme dans l'aristotélisme). L'idée chrétienne de la « tolérance » du mal par Dieu ne signifie pas autre chose que ceci : la décision volontaire libre de l'individu limite sans doute l'absoluité de la volonté et de la connaissance divines, mais la limite avec le consentement de Dieu, c'est-à-dire que Dieu s'est dépouillé lui-même et volontairement de son absoluité dans la mesure précisément où il a conféré à ses créatures une liberté indéterminée. »

Après cette critique, si nette et vigoureuse, des principales solutions historiques, M. de Hartmann donne sa propre façon de voir. Pour que l'individu ne soit pas déterminé du dehors et pour qu'il ne soit pas davantage indéterminé, il faut qu'il se détermine lui-même et de telle façon que cette détermination personnelle tombe en dedans du domaine de la science et de la volonté divines; le « vrai moyen terme entre le le fatalisme et l'indéterminisme », c'est le déterminisme psychologique, de même que le « vrai moyen terme entre le monisme abstrait et le théisme », c'est le monisme concret, qui affirme également l'unité de tout ce qui existe en Dieu et la réalité d'une pluralité d'êtres les uns par rapport aux autres. La volonté et la connaissance de l'individu ne sont que des « fonctions partielles » de la volonté et de la connaissance absolues; c'est dans l' « actualité » absolue de l'essence divine et non en eux-mêmes qu'ont leur subsistance « les groupes constants de fonctions qui constituent la réalité de l'individu ». En partant de pareilles présuppositions métaphysiques, on peut arriver à concevoir qu'une volonté individuelle soit vraiment individuelle, tout en étant un « moment » dans la volonté absolue; qu'elle soit « l'affirmation d'un individu réel, sans être une limitation de l'absoluité de la connaissance et de la volonté divines. »

Mais alors on se demandera comment une volonté individuelle, « qui est en même temps un moment de la volonté absolue », peut aller à

l'encontre des fins poursuivies par la volonté absolue; en d'autres termes, comment la volonté individuelle peut être mauvaise si elle ne possède pas de liberté vis-à-vis de Dieu. La réponse est que « si le mal doit être possible, sans aller absolument à l'encontre de la volonté divine, il faut qu'il ne s'oppose qu'à un certain point de vue au contenu de la volonté divine, c'est-à-dire à l'ordre moral du monde, tandis qu'à un autre point de vue il doit lui être conforme. En d'autres termes, Dieu, d'une part, doit non seulement tolérer, mais vouloir positivement ce qui doit être désigné comme mauvais, puisque les choses qu'il veut ont seules l'existence: d'autre part, il ne peut pas vouloir le mal comme quelque chose qui doit être et rester, mais comme une chose qui doit être vaincue, qui ne possède l'existence qu'afin d'être vaincue. »

Nous nous bornons à indiquer sur ce point l'amorce de la pensée de M. de Hartmann, en en laissant de côté le détail et l'exposition. Signalons toutefois dans le chapitre qui traite de « l'homme en tant qu'il est capable de salut », une vive polémique contre la foi à l'immortalité, que l'auteur qualifie de superflue et de dangereuse. — Dans la « cosmologie religieuse », M. de Hartmann étudie successivement le monde dans sa dépendance absolue à l'égard de Dieu et dans ses besoins et sa capacité de salut.

III. *Ethique religieuse.* — L'auteur traite d'abord de « la marche subjective du salut » (subjecktive Heilsprocess). Voici les divisions : réveil de la grâce, déploiement de la grâce, fruits de la grâce. Il étudie ensuite la « marche objective du salut » (objektive Heilsprocess).

Notre sèche analyse et les citations que nous y avons jointes ne donnent qu'une idée très insuffisante de l'important ouvrage soumis à notre appréciation. Les questions de philosophie religieuse, qui n'ont rien perdu de leur intérêt et de leur actualité pour nos voisins d'outre-Rhin, n'ont jamais été en grande faveur chez nous. Le petit nombre de nos concitoyens qui ne croient pas devoir refuser leur attention à de telles recherches, se trouvent, quand on les met en présence d'ouvrages comme *La religion de l'esprit*, dans un d'autant plus grand embarras. Il y a là, en effet, toute une série d'habitudes, toute une terminologie, dont la connaissance préalable est l'introduction nécessaire à une complète intelligence. La sorte de « dogmatique laïque » qu'a rédigée l'éminent auteur de la *Philosophie de l'Inconscient*, présoppose une égale connaissance des questions de théologie et de philosophie. Quand même le critique se croirait en mesure de surmonter pour lui-même ces difficultés, il n'en éprouverait pas moins combien il est peu aisé d'introduire auprès du public philosophique de langue française une œuvre aussi spéciale et aussi complexe.

Par la même raison, nous ne saurions entreprendre ici une critique approfondie de *La religion de l'esprit*. Nous l'avons tenté précédemment pour *La conscience religieuse de l'humanité*, en appelant de préférence à des considérations historiques. Nous nous bornerons pour le présent ouvrage à consigner quelques impressions.

Sur le terrain philosophique et théologique où s'est transporté aujourd'hui M. de Hartmann, nous nous sentons, d'une façon générale, beaucoup moins éloigné de lui qu'en ce qui touche la conclusion excessive et insoutenable qu'il prétendait tirer de l'étude de l'histoire des religions.

Avec lui, nous croyons à l'avenir de la religion, contrairement à la doctrine de l'école d'Auguste Comte. Mais nous ne croyons pas à « la religion de l'avenir », c'est-à-dire à la nécessité de substituer une nouvelle forme religieuse à celle qui prévaut chez les peuples placés en tête de la civilisation.

La « dogmatique » de M. de Hartmann se distingue en un point essentiel de celle des théologiens précédents, des essais de Hegel, Fichte, etc. : elle passe sous silence la personne d'un Sauveur plus ou moins divinisé; elle est donc, comme il l'indique lui-même, extra-chrétienne; d'autre part, elle est résolument hostile au déisme ou théisme (ce dernier terme étant à la mode), que je considère avec lui comme assez mal compatible avec l'admission du mysticisme religieux, exigeant l'union de l'homme et de Dieu.

Cependant je ne puis taire que, en dehors même du propos spécial à M. de Hartmann, de cette « religion de l'esprit » à l'avènement de laquelle il prétend travailler pour un avenir éloigné, d'ailleurs, comme il le déclare expressément, — son dernier volume ne me paraisse passablement artificiel. On ne peut dissimuler son étonnement de voir la terminologie et les divisions de la théologie traditionnelle maintenues si rigoureusement dans un système qui a la prétention de la renouveler du tout au tout. L'œuvre est d'ailleurs d'une lecture, sinon difficile, tout au moins peu attrayante. Le point de départ est remarquablement original et neuf : il me semble que ces qualités se sont émiettées et comme perdues dans l'étude méthodique et également consciencieuse de toutes les parties. Je me demande si ces trois cents pages, si pleines, si surabondantes d'aspect, n'auraient pas gagné à être réduites en soixante.

MAURICE VERNES.

G. Buccola. LA LEGGE DEL TEMPO NEI FENOMENI DEL PENSIERO : SAGGIO DI PSICOLOGIA SPERIMENTALE : *La loi du temps dans les phénomènes de la pensée.* Milan, Dumolard (Biblioteca scientifica internazionale). In-8°, xv-432 pages, avec tracés graphiques et planches.

Sous la forme d'articles, de comptes rendus ou d'analyses des périodiques, nous avons tant de fois entretenu nos lecteurs des travaux relatifs à la durée et à la mesure des actes psychiques que ce sujet doit leur être familier [1]. Malheureusement, ces études, poursuivies avec

1. Voir en particulier dans la collection de la *Revue*, tome I, 267; II, 215; VI, 393; VIII, 677; X, 236; XI, 431; XIII, 102, 216, 329, 334, 530; XIV, 113, 579, 689, 700; XV, 566, 575, 690.

ardeur durant ces dernières années, sont éparses dans un grand nombre de livres, mémoires ou recueils publiés en diverses langues. Les mêmes expériences ont été reprises par plusieurs savants qui ne sont pas toujours d'accord entre eux, soit sur les résultats obtenus, soit sur leur interprétation. Enfin les recherches sur les divers points de la psychométrie ont été faites d'après des méthodes différentes et de valeur inégale. Il était donc très désirable que celui qui s'intéresse à ces questions, où l'avenir de la psychologie est engagée, pût trouver un résumé complet de ces travaux, donnant l'état actuel et fait par un homme ayant autorité en cette matière. Le nouveau livre de M. Buccola comble cette lacune. On y trouve rassemblé, classé et critiqué tout ce qui a paru sur la difficile question des expériences psychométriques [1]. Est-il nécessaire de dire par avance que l'auteur a ajouté beaucoup d'expériences et de recherches personnelles? Ceux de nos lecteurs qui s'intéressent aux études relatives à la mesure des actes psychiques savent que M. Buccola en est le représentant le plus brillant et le plus actif en Italie.

Nous ne pouvons donner ici le résumé d'un gros volume plein d'expériences, de chiffres et de tableaux. Nous nous bornerons à indiquer l'ensemble des questions traitées, en insistant sur ce qui est propre à l'auteur et sur les recherches les plus nouvelles.

« La découverte de la loi du temps dans les phénomènes mentaux est au nombre des plus grandes conquêtes de la science moderne. La vitesse infinie de la pensée est une chose tout illusoire, qui s'évanouit devant la réalité des faits, lesquels démontrent que le temps est une fonction intégrante de tout mouvement dans la nature » (I, 25). Cette vérité scientifique ne s'est pas établie d'emblée. Encore au commencement du siècle, l'illustre physiologiste J. Müller ne soutenait-il pas que le temps nécessaire pour qu'une sensation produise un mouvement est infiniment petit et non mesurable (*unendlich klein und unmessbar*)? Après avoir rappelé que la voie fut ouverte par des études en apparence très étrangères à la psychologie (la détermination de l'*équation personnelle* chez les astronomes) et retracé l'historique rapide de la question, M. Buccola expose les conditions expérimentales pour la recherche du temps psychique, décrit les appareils et accompagne sa minutieuse description de planches propres à la faire comprendre à tous ses lecteurs.

La première étude à faire est celle du processus psychique élémentaire. Le « temps de la réaction », appelé aussi quelquefois, « temps physiologique », désigne l'intervalle variable entre le moment où l'on excite un organe sensoriel et celui où le sujet de l'expérience réagit par

1. Le seul travail qui ait paru, à notre connaissance, depuis le livre de Buccola est un mémoire de MM. Tigerstedt et Bergqvist, publié dans la *Zeitschrift für Biologie*. C'est le résumé d'expériences faites au laboratoire de l'Institut médico-chirurgical de Stockholm, sur la durée de l'aperception pour les représentations visuelles composées.

un mouvement. Ce temps est divisé en cinq moments : 1° temps requis pour que l'appareil sensoriel périphérique convertisse la force vive qui agit sur lui, en excitation nerveuse (stade latent du stimulus sensoriel); 2° temps nécessaire pour conduire l'impression aux centres cérébraux; 3° transformation centrale de l'excitation sensitive en excitation motrice; 4° temps de la transmission motrice; 5° temps de la contraction musculaire. Il faut bien remarquer cependant que ce sont des divisions artificielles; dans la réalité, le processus forme un temps organique.

L'auteur expose les recherches faites sur ces diverses périodes, entre autres celles d'Exner sur la durée de la première phase (stade latent de l'excitation sensorielle), qui varierait de 0,0367 à 0,0213. Il insiste sur la durée de la transmission dans les centres nerveux. D'abord dans la moelle épinière (recherches d'Exner, Burckhardt, Franck et Pitres), le courant nerveux sensitif serait de 8 mètres par seconde seulement et de 10 mètres pour la transmission motrice (p. 82 et suiv.), vitesse très inférieure, on le sait, à celle de la transmission dans les nerfs. Dans le cerveau, le processus psycho-physique comprend la perception, l'aperception (c'est-à-dire le passage du champ visuel au point visuel) et l'impulsion volontaire. L'auteur adopte sur ce point la division de Wundt.

Le chapitre suivant étudie le temps de la réaction pour les divers stimulus sensoriels (vision, ouïe, tact, odorat, goût) [1].

En pénétrant plus avant, une question se pose : Est-il possible de calculer avec les méthodes chronométriques les intervalles psycho-physiques centraux? de mesurer le temps nécessaire à l'organe cérébral pour transformer l'excitation sensorielle en impulsion volontaire? Si la durée des processus purement physiologiques était connue, il ne serait pas difficile de faire cette détermination; mais, par sa constitution même, le temps de la réaction ne se prête pas à ce travail éliminatif. Exner l'a essayé par des calculs plus ou moins hypothétiques qui n'ont pour notre auteur qu'une valeur très relative. Le « temps réduit », comme l'appelle l'auteur allemand (*reducirte Reactionszeit*), serait d'après sept sujets : 0,0828; 0,1231; 0,0775; ,0901; — 0,02821; 0,9426; 0,2053. Les trois derniers nombres sont dus à des sujets maladifs, peu intelligents ou peu sûrs de leurs mouvements. Wittich, par une autre méthode d'élimination, arrive à 0,160 comme durée du processus central; enfin Richet à 0,082. (*Physiologie des nerfs et des muscles*, p. 867.)

En ce qui concerne la durée du processus central pour les réflexes, beaucoup de recherches et d'obscurité (Helmholtz, Rosenthal, Wundt Richet, Franck et Pitres, Exner, René, Vintschgau, etc.). L'auteur attache une grande importance aux travaux de Charcot, Erb, Golgi sur le « réflexe tendineux » ou « phénomène du genou », que chacun peut faci-

1. Ces résultats ont été donnés plusieurs fois dans la *Revue*, notamment tome I, p. 267

lement observer. Il suffit de croiser une jambe sur l'autre et de frapper sur la rotule avec un petit marteau. A chaque coup, le muscle triceps se contracte, et la jambe fait des mouvements d'extension plus ou moins brusque. Ce phénomène nous donne un exemple de l'extrême rapidité des réflexes. Elle serait, d'après Charcot et Brissaud, de 48 à 52 millièmes de seconde. Malgré le désaccord des chiffres et des interprétations, l'auteur croit pouvoir conclure que les réflexes ont un temps de réaction inférieur à ceux des actes psychiques les plus élémentaires.

D'une manière générale, les éléments nerveux de nature ganglionnaire opposent une certaine résistance aux excitations. Si à l'aide d'un courant électrique, on excite d'abord la substance grise du cerveau et ensuite la substance blanche dans les zones qui ont la propriété de provoquer des contractions musculaires, et si, à l'aide de la méthode graphique, on mesure le temps nécessaire pour la contraction, on constate que le retard est plus grand quand on excite la substance grise et qu'il se réduit notablement quand on excite la substance blanche. Comme les processus psychiques les plus élevés s'accomplissent dans la substance grise, il en résulte « que les intervalles psychophysiques doivent occuper une grande étendue dans la série chronologique ».

Le temps de la réaction n'a été étudié jusqu'ici qu'à l'état normal; mais il y a des facteurs qui le modifient. L'auteur les classe sous quatre titres, sans donner d'ailleurs sa division comme autre chose qu'un artifice logique : 1° facteurs biologiques ou généraux (constitution organique et psychique de l'individu, degré de culture, race, âge, sexe); 2° facteurs psychiques (l'attention, l'exercice, la fatigue, certains états émotionnels); 3° facteurs physico-chimiques (intensité des excitations, qualité des excitations, substances toxiques, température); 4° modifications pathologiques (altérations des organes nerveux centraux, par exemple dans l'ataxie locomotrice).

Ici se place un chapitre sur la durée du processus psychique chez les aliénés, que l'auteur revendique avec raison comme lui appartenant tout entier et en propre. C'est le résumé de longues recherches faites par lui à l'asile d'aliénés de Reggio d'Emilie et plus tard à l'Institut psychiatrique de Turin. Il les range sous les titres suivants : 1° expériences sur les imbéciles et les idiots, 2° sur les déments, 3° sur les malades exaltés, 4° sur les mélancoliques, 5° sur les gens atteints de délire primitif systématisé (monomanie des anciens auteurs), 6° sur les épileptiques. Sauf dans quelques cas d'excitation maniaque, il y a toujours un retard plus ou moins considérable dans la durée des perceptions. Chez les imbéciles et les idiots, elle atteint même un degré très élevé.

Nous signalerons encore la nouveauté du chapitre suivant, « Le temps de la réaction et le sens de l'espace tactile. » Il y a une correspondance entre le temps de la réaction et le lieu où l'excitation est produite; en d'autres termes, le temps physiologique n'est pas uniforme pour toutes les parties de l'organe excité. Déjà Kries et Auerbach avaient montré,

en ce qui concerne les divers segments de la rétine, que le temps de la réaction est plus court pour la vision directe que pour la vision indirecte et Charpentier a établi qu'il est d'autant plus long qu'on s'éloigne plus du centre. M. Buccola a repris la question et institué une longue série d'expériences relatives cette fois à l'organe tactile et est arrivé à cette conclusion importante : « Ce n'est pas toujours l'excitation des parties les plus éloignées du centre psychique qui détermine les réactions les plus lentes; mais la brièveté de la période physiologique est visiblement constante, si la zone cutanée excitée est apte à un prompt exercice du pouvoir tactile. Cette loi peut se formuler plus clairement ainsi : Il existe un rapport intime entre le sens local et le temps de la réaction » (p. 245). Cette loi chronométrique s'accorde avec la loi physiologiqne énoncée par Vierordt : que plus une partie de notre corps est capable de mouvements, plus la représentation topographique que nous en avons est précise.

Passons maintenant de la mesure des actes psychiques les plus élémentaires à celle des processus mentaux les plus élevés et les plus complexes, d'abord le temps du discernement et de la volition consécutive. Depuis les premières expériences faites par Donders, en 1868, ce sujet a été fort étudié. M. Buccola a fait deux séries de recherches, sur le tact et sur la vision, en mesurant le temps nécessaire pour discerner la localisation tactile, pour distinguer deux couleurs et pour faire un choix. En étudiant le temps du discernement entre deux impressions de contact exercées sur deux parties diverses du corps, il a trouvé que ce temps est moindre si l'on excite un point dont le sens local est très fin. Pour une excitation sur l'avant-bras, région où le sens local est assez obtus, il faut environ onze millièmes de seconde de plus que si l'on agit sur l'extrémité du bras, où le sens local a une très grande précision. En ce qui concerne la durée du discernement entre deux couleurs le bleu et le vert, il trouve le temps moyen pour la réaction aux couleurs = 0,176; pour la réaction avec discernement = 0,228. D'où il conclut par une soustraction que le temps du discernement seul est 0,052. — En compliquant l'expérience, il a déterminé le temps du choix simple. En voici les résultats : Réaction avec discernement = 0,228; avec discernement et choix = 0,294; choix = 0,066. L'acte de discernement et l'acte de choix sont plus courts pour le sens du tact que pour celui de la vue. D'après notre auteur, la différence entre le temps de choix simple et celui de choix compliqué serait = 0,109 (p. 274).

Les *variations* de la durée du discernement et de la détermination volontaire sont ensuite étudiées. L'auteur résume les expériences de Krœpelin, dont il a été longuement parlé ici [1]. Pour sa part, il a fait deux expériences nouvelles sur la sensibilité tactile, en causant l'hyperesthésie d'une zone cutanée, par des moyens artificiels (application

1. Tome XIV, 579.

d'un sinapisme). Il a constaté que le temps du discernement est plus court dans ce cas.

Je ne dirai rien du chapitre sur la durée des perceptions complexes et de l'association des idées : il n'est qu'un résumé des recherches faites par Wundt et ses élèves; elles ont été analysées dans la *Revue* (tome XI, p. 431, et tome XIII, p. 530; Trautschold, *Recherches expérimentales sur l'association*). « La science, dit notre auteur, a rassemblé les premiers matériaux sur cette question. C'est bien peu comparé à ce que l'on devait connaître; mais la voie est tracée, et, en la suivant, nos connaissances s'étendront. »

Le reste du volume est consacré à d'intéressantes recherches relatives à la mémoire. Buccola s'occupe d'abord de la durée de la reproduction. Quels sont les rapports entre la durée d'une perception externe et la durée de sa reproduction? « Je crois, dit-il, avoir trouvé un moyen de vérifier par l'expérience les rapports qui existent entre quelques caractères des perceptions visuelles et leurs images; je les présente simplement à titre d'essai avec leurs résultats numériques, pensant, quoi qu'ils vaillent, qu'ils démontrent la possibilité de résoudre le problème par la voie expérimentale » (p. 321). La physiologie moderne a bien établi que la figure visible d'un corps est constituée par une double série de sensations parallèles et continues : les unes purement rétiniennes, les autres dérivant en majeure partie des petites contractions du muscles de l'œil. Par expérience et habitude acquise, nous leur associons comme équivalentes les images tactiles et motrices qui se produiraient en touchant avec la main les contours de l'objet et en suivant, à l'aide de sensations musculaires d'une durée plus ou moins longue, les points successifs de cet objet. Il y a donc deux manières de reproduire dans notre mémoire la perception d'un corps en mouvement.

Pour la reproduction visuelle, voici comment l'auteur procède : Il regarde attentivement et pendant quelque temps une circonférence divisée en parties égales et ayant six centimètres de diamètre. Sur cette circonférence se meut une aiguille avec une vitesse constante. A l'aide d'un mécanisme électromagnétique, l'aiguille parcourt un espace déterminé, par exemple un quart de la circonférence. Il reproduit par la vision interne ce mouvement d'une façon aussi exacte que possible. Quand l'aiguille imaginaire lui paraît arrivée à son point d'arrêt, il interrompt le courant électrique et arrête ainsi le mouvement uniforme de l'aiguille réelle. Il peut donc ainsi comparer le phénomène intérieur avec le phénomène extérieur. Cette expérience se fait naturellement les yeux fermés et dans le silence le plus complet.

Pour la reproduction à l'aide du mouvement, c'est-à-dire des sensations musculaires, il procède d'une manière analogue, en faisant décrire à la main une série successive de mouvements dans l'air ambiant. Il s'y applique avec toute l'attention possible, et si une cause quelcon-

que, externe ou interne, l'a troublé, il considère le résultat comme nul. Il peut se presenter trois cas : concordance de la reproduction avec la réalité (cas qui ne s'est pas présenté); l'espace parcouru est plus grand ou bien il est moins grand. Ces valeurs positives ou négatives sont indiquées par les signes + et —. Voici les résultats de 390 expériences :

IMAGES VISUELLES.

Espace parcouru.	Nombre des expériences.	Valeurs positives et négatives.	
1/4 circonférence.	65	33 +	32 —
1/2 —	65	35 +	00 —
1 —	65	30 +	35 —

SENSATIONS MUSCULAIRES.

Espace parcouru.	Nombre des expériences.	Valeurs positives et négatives.	
1/4 circonférence.	65	41 +	24 —
1/2 —	65	33 +	32 —
1 —	65	34 +	31 —

De nombreux tableaux qui donnent le détail des expériences résulte pour l'auteur cette conclusion : « que dans les deux cas (visuel, musculaire) il y a une proportion croissante dans les valeurs positives et négatives par rapport aux espaces parcourues. Si à un espace réel a correspond une erreur de reproduction $\pm x$, à un espace double correspond une erreur d'environ le double de x, au point de vue tant positif que négatif. De même pour un espace quatre fois plus grand que a, l'erreur sera d'environ $\pm 4x$. En d'autres termes, dans les conditions expérimentales décrites, *les erreurs de reproduction sont en raison des espaces.* »

L'auteur a encore fait d'autres expériences sur les reproductions des perceptions de mouvement dans l'espace tactile, c'est-à-dire qu'il a comparé le temps de la production d'une perception de simple contact déterminée par le mouvement d'un corps sur certaines zones de notre surface cutanée avec le temps de leur reproduction consécutive. Les expériences ont été faites sur diverses parties de la main et ont donné les résultats suivants. La reproduction a une durée toujours plus grande que la perception réelle. A mesure que la vitesse du mouvement excitateur augmente ou que le temps de la perception du mouvement dans l'espace tactile diminue, la durée de la reproduction mentale devient plus longue. Les erreurs de reproduction sont donc *inversement proportionnelles avec la vitesse du mouvement.* A parité de condition d'espace, la reproduction demande un temps moindre pour les zones cutanées dont le coefficient de sensibilité locale est le plus élevé.

Ces recherches se terminent par un court chapitre « sur le sens du temps », qui fait suite à ce que Vierordt avait publié sous ce titre en 1868, ainsi qu'au mémoire beaucoup plus récent (1882) de Wundt et Kollert. Buccola a fait sur ce sujet 1790 expériences, pour établir avec quelle exactitude approximative nous reproduisons dans la mémoire la succession des événements extérieurs. Elles montrent que les erreurs

sont proportionnelles à la grandeur des durées; que le sens chronométrique devient moins précis, à mesure que nous avons à apprécier de plus grandes quantités de temps. D'après Vierordt et Wundt, pour les très petites durées, l'erreur est positive; pour les durées moins courtes elle est négative. Le moment d'indifférence, c'est-à-dire celui où le temps subjectif a une valeur numérique identique au temps réel, est représenté par le nombre 0,755.

Nous ne dirons rien du dernier chapitre, consacré à la mémoire organisque et où l'auteur procède avec la même méthode. Ce chapitre, qui a paru en 1882 dans la *Rivista di filosofia scientifica*, a été analysé ici (décembre 1882, tome XIV, p. 690, 691).

Nous n'avons rien dit non plus de l'Introduction, où l'auteur expose, dans les meilleurs termes, tout le profit que la psychologie peut retirer de ces recherches. Cette rapide analyse suffit à montrer l'intérêt de l'ouvrage. C'est le premier travail d'ensemble qui nous soit offert sur les études psychométriques, et il est indispensable à tous ceux qui veulent les connaître. « Il nous semble, dit l'auteur, que cette branche rigoureuse de la psychologie physiologique, la psychométrie, est destinée à résoudre bien des problèmes. Son importance vraie et légitime, en traitant des phénomènes mentaux, ne repose pas, comme on pourrait le croire, sur une simple exposition de chiffres. Aux nombres recueillis avec toute la rigueur de la méthode et de l'expérience, il faut savoir appliquer le critérium analytique et y surprendre les divers facteurs du processus psychique. C'est là, je crois, le point qui mérite d'être étudié plus que tout autre et sans préjugé d'aucune sorte » (p. 33). Ce passage valait la peine d'être cité, parce que M. Buccola a tenu pleinement sa promesse. Ce n'est pas un amas de chiffres et d'expériences qu'il nous présente, c'est avant tout leur interprétation critique. « Beaucoup, ajoute-t-il en finissant, reste à faire dans le domaine immense de la pensée, et la psychologie garde pour l'avenir de nouvelles et fécondes découvertes. » On peut dire, sans aucune réserve, que l'auteur a beaucoup contribué à ce travail, et son ardeur infatigable nous permet de croire qu'il n'en restera pas là.

TH. RIBOT.

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

PHILOSOPHICAL CLASSICS FOR ENGLISH READERS

W.-L. Collins, BUTLER M. A. — William Blackwood. Edimbourg et Londres. 1881.

Parmi les *Philosophes classiques* qui font le sujet des élégantes monographies publiées, sous la direction du professeur W. Knight, par l'éditeur Blackwood, Butler n'occupe assurément qu'un rang secondaire. Mais il joue, dit-on, dans les écoles anglaises, un rôle analogue à celui de Bossuet et de Fénelon dans les nôtres. Ses œuvres présentent un certain intérêt philosophique : ce sont celles d'un moraliste encore plus que d'un théologien, et le petit livre de M. Lucas Collins doit être, même chez nous, le bienvenu.

Joseph Butler, fils d'un riche drapier, était né en 1692 à Wantage, dans le comté de Berks. Son père, qui voulait en faire un ministre de l'Eglise presbytérienne, l'avait envoyé à une célèbre académie de dissidents dirigée par Samuel Jones, d'abord à Glocester et ensuite à Tewkesbury. Il faut croire que l'enseignement donné dans cette académie n'était pas de nature à prévenir les conversions; car nous voyons, parmi les camarades du jeune Butler, Thomas Secker et Isaac Maddox, qui devinrent plus tard l'un archevêque de Cantorbéry, l'autre évêque de Worcester, et Butler lui-même ne tarda pas à déclarer qu'il voulait embrasser la religion épiscopale. Son père ne prit son parti d'approuver cette résolution qu'après une sorte de conférence où le jeune homme subit victorieusement l'assaut de quelques ministres presbytériens. Il lui permit alors d'entrer au collège Oriel, à Oxford, en 1714.

Butler avait déjà fait preuve, l'année précédente, d'une rare précocité en adressant à Clarke quelques remarques sur sa « Démonstration de l'existence et des attributs de Dieu ». Il avait cherché vainement, dit-il, à se démontrer l'existence de Dieu, et le nouvel ouvrage l'avait convaincu, sauf sur deux points, l'immensité ou l'omniprésence et l'unité divines. Clarke publia ces objections avec ses réponses, et, tandis que Sir J. Mackintosh, depuis, et quelques autres ont soutenu que ces objections étaient réellement invincibles, Butler se déclara pleine-

ment satisfait. Il gagna du moins à cette condescendance, dont nous n'avons pas à suspecter la sincérité, de rester dans la suite en relation avec le même philosophe, et Clarke apprécia si bien les qualités de son jeune correspondant qu'il lui fit accorder son premier titre officiel, celui de prédicateur de la chapelle du Maître des Archives.

Il avait reçu les ordres en 1717, après trois années de séjour à Oxford, trois années perdues, comme il le dit lui-même, à des lectures frivoles et à des discussions inintelligibles. On en était encore à la scolastique. Son ami, Talbot, le fils de l'évêque de Salisbury et ensuite de Durham, le prit pendant quelques mois comme auxiliaire dans son rectorat de East-Hendred et en mourant, à peine âgé de vingt-neuf ans, le recommanda à la protection de son père. Butler, qui était déjà prédicateur des Archives, obtint alors le rectorat de Haughton-le-Skerne. Mais ces doubles fonctions étaient d'un mince rapport; elles ne pouvaient suffire au titulaire, qui était assurément fort désintéressé, mais qui avait déjà et qui devait garder toute sa vie un goût tout particulier pour les constructions. Secker lui fit accorder, par l'entremise de l'évêque Talbot, le riche bénéfice, « le rectorat doré » de Stanhope.

Il en prit possession en 1725 et ne renonça que l'année suivante à son titre de prédicateur des Archives. En même temps, il publia cette série de quinze sermons, dont nous aurons à parler et qui l'a rendu célèbre presque autant que son livre sur l'*Analogie*. Ce dernier ouvrage l'occupa pendant les sept années suivantes qu'il passa tout entières à Stanhope, dans une profonde retraite. On l'oubliait à Londres; le bruit qui s'était fait autour de ses sermons s'était évanoui, et la reine Caroline, si passionnée pour la théologie, put demander un jour à Blackburne si M. Butler était mort. « Non, madame, répondit Blackburne, il n'est pas mort, mais il est enterré. » Il fallut encore l'intervention de Talbot pour le faire nommer chapelain du Lord Chancelier et plus tard chanoine de Rochester. La reine le choisit pour secrétaire de son cabinet. Il se trouva alors mêlé à cette cour singulière où les questions religieuses faisaient le sujet ordinaire des conversations. Il ne semble pas y avoir pris jamais beaucoup de goût.

L'analogie de la religion naturelle et de la religion révélée avec la constitution et le cours de la nature parut en 1736. Ce livre augmenta son crédit auprès de la reine. Mais il ne put en profiter tout de suite : celle qui voulait être sa bienfaitrice mourut l'année suivante, et, malgré des instances suprêmes, il fut désigné, en 1738, pour l'évêché de Bristol, le plus pauvre de l'Angleterre. Il devait s'attendre à mieux; il s'en exprime dans sa réponse à Walpole avec une franchise qui lui fait honneur et qui ne déplut pas : «... En vérité, l'évêché de Bristol, dit-il, ne répond ni à ma situation de fortune, ni aux circonstances de ma présentation, ni, je crois, à la recommandation dont j'étais honoré. Pardonnez-moi d'éprouver à ce souvenir plus d'émotion que ne le permet le souci du gouvernement. Veuillez assurer à Sa Majesté que j'accepte humblement et avec toute la gratitude possible ce témoignage

de sa faveur... » Il reçut en compensation le doyenné de Saint-Paul, qui lui permit de résigner sa prébende de Rochester et même son bénéfice de Stanhope. Après onze ans, il fut enfin promu à l'évêché de Durham. Il n'occupa ce siège que pendant deux années. Il mourut le 16 juin 1752 et fut enseveli dans son ancienne cathédrale de Bristol.

Je n'ai pu suivre M. Lucas Collins dans tous les détails de sa biographie de Butler. Il s'y trouve plus d'un trait que je voudrais avoir le loisir de rapporter pour bien faire connaître le caractère de notre philosophe. La modestie, le désintéressement, autant que l'une et l'autre de ces vertus sont permises dans certaines conditions, semblent avoir été ses deux qualités dominantes. En 1747, il refusait l'archevêché de Cantorbéry par pure défiance de ses forces et se brouillait ainsi avec sa famille, qui s'étant enrichie dans le commerce, considérait cette nomination comme une bonne affaire et ne comprenait rien à ses scrupules. Sa bonté, sa bienfaisance étaient celles d'un évêque digne de ce nom, et s'il avait conservé jusqu'à la fin le goût de bâtir, il n'en menait pas moins la vie la plus simple. Un peu de mélancolie habituelle, quelques bizarreries l'exposèrent parfois, autant que la sévérité de ses doctrines, aux railleries de ses contemporains les plus spirituels, comme Bolingbroke et Horace Walpole. Mais je ne sache pas que ce soit pour un philosophe une mauvaise note que d'encourir cette sorte de disgrâce.

Butler a peu écrit, et nous n'avons à nous occuper que de l'*Analogie* et des *Sermons* prononcés à la chapelle des Archives.

L'analogie de la religion naturelle et de la religion révélée avec la constitution et le cours de la nature [1] est, comme le titre l'indique, une apologie de la religion sous ses deux formes. Cette apologie a paru longtemps difficile à réfuter; du moins n'a-t-elle pas soulevé d'abord de critiques sérieuses; de notre temps, au contraire, elle est attaquée à la fois par les adversaires et les partisans de la religion, comme voulant à la fois trop et trop peu prouver. Il est aisé de comprendre ce double reproche, quand on sait que Butler se propose seulement d'arriver à cette modeste conclusion : « Il n'est pas évident qu'il n'y a rien dans la religion révélée, » et à plus forte raison dans la religion naturelle. C'est là, selon lui, tout ce qu'on doit attendre du raisonnement par *analogie* dont il se sert, et c'est assez; car, dans le doute où l'on s'arrête, mille raisons morales interviennent pour nous décider à pratiquer nos devoirs religieux. Pascal avait dit, mais à sa manière, quelque chose de semblable.

Quel est le raisonnement par analogie qui conduit Butler à cette conclusion? Il en avait trouvé la première idée dans un passage curieux d'Origène : « Si l'on croit que l'Ecriture sainte procède de Celui qui est l'auteur de la nature, on doit s'attendre à trouver dans ce livre les

1. *L'analogie, etc.*, a été traduite en français (1821) sous ce titre : *Traité de l'analogie de la nature et de la religion.*

mêmes difficultés que dans la constitution de la nature, » et il ajoute pour son compte, en retournant la pensée d'Origène : « Si l'on refuse d'admettre que l'Ecriture sainte vienne de Dieu à cause de ces difficultés, il faut pour la même raison refuser d'admettre que le monde soit l'œuvre de Dieu. » Mais si le cours de la nature, tel que l'expérience le fait connaître, est analogue au plan providentiel que la révélation nous découvre, il y a une forte présomption pour que l'un et l'autre aient le même Auteur. Comme on le voit, Butler ne s'adresse pas dans ce livre aux athées, mais à ceux-là seulement qui croient à l'existence d'une cause intelligente de l'univers. Il veut simplement leur faire avouer que, s'il y a quelque ressemblance entre ce que nous trouvons dans la nature et ce que la religion nous fait croire et espérer, nous ne devons pas plus nous moquer, *à priori*, d'un système religieux, qu'il soit naturel ou révélé, que de la nature elle-même.

Alors il expose successivement les raisons qui rendent *probables* l'immortalité de l'âme, une répartition équitable, dans la vie future, des récompenses et des peines, l'action présente du gouvernement de Dieu, notre condition d'être soumis à une épreuve, à un apprentissage de la vie à venir, et par suite le devoir que nous avons de devenir meilleurs avec la liberté d'y travailler.

Voilà pour la religion naturelle, qui fait le sujet de la première partie, On ne saurait admettre que Dieu gouverne la nature sans admettre qu'il gouverne aussi le monde moral et sans arriver à ces conclusions probables que nous venons d'énumérer. S'il se rencontre çà et là, et elles ne manquent pas, certaines difficultés, Butler insiste sur une idée qui lui est familière, à savoir que nous en prenons trop à notre aise avec la sagesse de Dieu, que nous avons tort de prétendre tout expliquer, qu'il s'agit moins de se livrer à de stériles recherches que de pratiquer le bien, et que nous en savons assez pour nous conformer à la loi morale. La question du mal, si agitée de son temps, le préoccupe par suite moins qu'on ne croirait, et celle de la liberté lui paraît toute résolue par des considérations morales. Il semble avoir eu plus de doutes ou de curiosité au temps de sa correspondance avec Clarke; il recommande aujourd'hui l'action, la pratique, de préférence à toutes ces discussions interminables où les beaux esprits, les beaux parleurs de la cour ou de la ville perdent si volontiers leur temps. Mais lorsqu'il s'agit d'une observation purement psychologique, propre à confirmer son enseignement moral, il la développe en maître, et les pages qu'il consacre aux habitudes, dans le chapitre V, sont parmi les meilleures de son livre.

Dans la seconde partie de ce traité, il veut prouver que la religion naturelle ne suffit pas, qu'il faut aller jusqu'à la religion révélée, jusqu'au christianisme. Il essaye de le faire en développant la thèse que le christianisme est comme une réédition nécessaire de la religion naturelle et qu'il introduit avec l'idée d'un médiateur la notion de nouveaux devoirs, qu'il a par suite assez d'importance pour qu'on ne le rejette

pas à la légère. Avec des arguments en partie philosophiques, en partie et surtout théologiques, dont quelques-uns justifieraient peut-être le soupçon, auquel il n'a pas échappé, d'avoir penché vers le catholicisme, il s'efforce de montrer qu'il y a plus de probabilité en faveur de la vérité que de la fausseté de la religion chrétienne, et que nous ne devons pas, dans la pratique, alors qu'il s'agit de tels intérêts, prétendre à plus de certitude : ce serait vouloir comprendre la nature de Dieu et pénétrer ses desseins éternels. « L'objet de ce traité, dit-il, n'est pas de défendre l'honneur de Dieu, mais de montrer les devoirs de l'homme : non de justifier sa Providence, mais d'enseigner ce que nous avons à faire. » Et plus loin : « La question pour un homme raisonnable n'est pas : l'évidence de la religion est-elle entière? mais bien : cette évidence, au point de vue de notre conduite, est-elle suffisante pour que la raison nous oblige, tout compte fait, à être prudents? »

Il est malaisé de chercher querelle à un auteur si modeste. Mais on comprend l'ironie de lord Bolingbroke. « La reine, dit-il, étudie avec beaucoup d'application l'*Analogie* de Butler. Elle entend à merveille toute la suite du raisonnement et conclut, avec l'auteur, qu'il n'est pas si clair, après tout, qu'il n'y ait rien dans la religion révélée ! Avec des encouragements venus de si haut, il est impossible que la métaphysique et la plus sublime théologie ne fassent pas de grands progrès. »

A l'*Analogie* Butler avaient joint deux dissertations qui n'avaient pas trouvé place dans le corps de l'ouvrage, l'une sur l'Identité personnelle et l'autre sur la Vertu.

La question de l'identité personnelle était alors à la mode. Mais notre philosophe y voit plutôt une question de mots qu'un sujet de controverses sérieuses. Il est de l'avis de Shaftesbury, qui ne veut pas douter de son existence, de son identité. Il n'admet pas que la conscience constitue cette identité; elle ne fait qu'en témoigner, mais elle la suppose, comme la connaissance de la vérité suppose l'existence antérieure du vrai. Il ne croit pas avec les matérialistes qu'elle ait pour fondement la permanence de la vie, de l'organisation ; il aime mieux la définition de Locke : L'identité personnelle est la permanence d'un être raisonnable. Mais il ne comprend pas la difficulté que Locke et Collins, après lui, ont soulevée en prétendant que notre conscience en différents moments n'est pas la même conscience. Il en résulterait qu'il n'y a plus d'identité possible et que nous devons nous désintéresser de ce qui est arrivé ou de ce qui peut nous arriver plus tard, comme s'il s'agissait d'autres personnes. Nous n'aurions pas non plus à nous préoccuper de la possibilité d'une vie future, qui, en réalité, ne serait pas pour nous. Mais il est évident, sans insister davantage, que nous devrions douter de la véracité de toutes nos facultés intellectuelles, si nous ne pouvions nous fier ni à la conscience ni à la mémoire, et c'est assez de ces conséquences sceptiques, aux yeux de Butler, pour rendre toute sa force première à la croyance naturelle en notre identité, telle que la mémoire et la conscience nous la suggèrent.

La dissertation sur la vertu résume ses idées en morale et nous ramène à ses sermons. De tous ceux qu'il avait prononcés, pendant huit ans, à la chapelle des Archives, il n'en a publié que quinze, choisis, dit-il, au hasard. Depuis 1837, ils sont devenus classiques en Angleterre. Mackintosh, qui n'est pas partial, prétend qu'il a « appris toute sa philosophie » dans les trois premiers, qui traitent de la nature humaine. Les autres sont aussi des leçons de philosophie morale plutôt que des sermons, au sens théologique du mot. On n'y trouve pas un système à proprement parler; Butler semble avoir connu ce mot de Shaftesbury : « Il n'y a pas de moyens plus ingénieux de devenir fou que de se faire un système. » Mais ses aperçus, qu'il faut chercher un peu partout dans son œuvre et surtout dans ses sermons, ont la valeur d'une doctrine et lui font une place à part.

Il est, comme on peut s'y attendre, l'adversaire résolu de Hobbes, de Mandeville et de Locke, autant du moins que ce dernier est le disciple de Hobbes. Il proclame l'existence d'une faculté naturelle, la conscience, qui nous permet de discerner le bien du mal et doit exercer sur notre conduite une autorité souveraine. L'observation psychologique lui sert à démontrer cette vérité; elle lui fournit aussi ses arguments contre la doctrine de l'intérêt. Il adopte la maxime stoïcienne qu'il faut suivre la nature, à la condition de bien connaître cette nature, et dans cette étude il prend pour guide Aristote. C'est aussi ce philosophe, semble-t-il, qui lui enseigne dans quelle mesure on peut confondre les idées de bien et de bonheur.

On voit en quoi Butler diffère de la plupart des moralistes anglais, ses contemporains ou ses successeurs. Sans doute il préfère lui aussi la méthode expérimentale à la méthode *à priori;* ses analyses psychologiques ne manquent ni d'exactitude ni de finesse et peuvent se comparer à celles des philosophes de l'école écossaise. Mais il distingue profondément l'amour de soi des affections désintéressées, qu'il regarde comme tout aussi naturelles à l'homme; il est frappé surtout de la suprématie de la conscience morale sur nos diverses facultés, et personne peut-être, Kant excepté, n'a reconnu et signalé avec autant de force l'autorité du devoir tel que la conscience nous le révèle. Faut-il lui reprocher d'avoir simplement constaté des faits actuels sans chercher à les expliquer, d'avoir cru trop facilement à un pouvoir inné en chacun de nous de distinguer le bien du mal? Autant vaudrait, il nous semble, lui reprocher de n'avoir pas prévu et réfuté d'avance certaines théories toutes récentes. Ce serait oublier aussi qu'il était moins métaphysicien que moraliste. Il est encore plus préoccupé de faire pratiquer le bien que d'en rendre compte. Dans un de ses sermons sur l'ignorance de l'homme, il montre combien l'accroissement de nos connaissances spéculatives servirait peu à notre bonheur. Il n'y a qu'une science qui soit vraiment utile, celle qui nous apprend à devenir meilleurs. L'homme doit se former à la résignation, à celle du jugement comme à celle de la volonté.

Il faut faire sans donte la part d'un caractère naturellement mélancolique, même un peu pessimiste ; toutefois, pour juger Butler, on ne doit pas perdre de vue qu'il n'était pas seulement philosophe, mais prêtre.

A. PENJON.

Veitch (John) (L. L. D.) : HAMILTON. — William Blackwood and Sons, Edinburgh and London, 1882.

C'est surtout par Stuart Mill que nous connaissons en France la philosophie d'Hamilton. Depuis que M. Cazelles a traduit l'*Examination*, personne, je crois, n'a songé à reprendre l'œuvre de M. Peisse, qui n'avait traduit que des fragments. La mode, qui règne même en philosophie, est sans doute pour quelque chose dans cet abandon; mais le beau livre de Stuart Mill a contribué plus que toute autre cause à faire reléguer au second plan les œuvres du philosophe écossais. Ce n'est pas que celui-ci n'ait trouvé des défenseurs. Dans la préface de sa troisième édition, Stuart Mill en donnait déjà une liste assez longue; il avait même profité de leurs critiques plus encore qu'il n'en convenait. Voici qu'un professeur de Glascow, un disciple fidèle d'Hamilton, vient faire à son tour, mais un peu tard, la critique de l'*Examen*. Dans un petit volume de la collection Blackwood, M. Veitch expose sous ses principaux traits, en exceptant toutefois la logique, la philosophie de son maître, et ne manque pas une occasion de prétendre que Stuart Mill ne l'a pas comprise.

Si ce n'est pas précisément un livre de polémique, il en a souvent la forme et le ton. On y trouvera sans doute des détails de biographie intéressants et une étude consciencieuse de l'œuvre d'Hamilton en psychologie et en métaphysique; mais l'auteur rencontre à chaque pas les jugements d'un terrible adversaire; il s'arrête pour les réfuter ou l'essayer ; c'est là particulièrement que je voudrais le faire connaître.

Hamilton disait lui-même que « si l'achèvement de la philosophie impliquait la fin de toute discussion, si le résultat de la spéculation devait être de la paralyser, le dernier progrès de la connaissance amènerait la barbarie intellectuelle. » Mais il ne pouvait prévoir contre ses propres théories une si violente réaction. Le malheur a voulu, selon M. Veitch, dont je me borne à résumer l'opinion, que cette réaction fût conduite par un homme « d'une grande réputation dans les autres genres d'études, mais mal informé des questions de philosophie proprement dite, et tout à fait ignorant des développements qu'elle avait pris de Kant à Hegel et à Cousin, c'est-à-dire dans la période dont Hamilton s'était spécialement occupé. » Il ne pouvait donc ni comprendre, ni critiquer avec exactitude les travaux qu'il avait eu la fantaisie d'examiner ;

mais sa réputation lui assurait la confiance du public, et ses jugements étaient acceptés du plus grand nombre sans débats. Peut-être le vent commence-t-il à tourner aujourd'hui. On s'aperçoit que le critique si vanté a eu le tort, difficile à atténuer, de ne pas bien entendre son auteur sur des points essentiels : « Stuart Mill était incapable de se placer au véritable point de vue d'Hamilton, celui de la spéculation abstraite. Il peut être fort dans le domaine des *Axiomata media* et de leurs applications à la pratique de la vie; mais il est certainement faible où son adversaire était fort. La preuve en est qu'il s'est entièrement mépris sur la doctrine de l'inconditionnel... »

C'est précisément cet exemple que je voudrais prendre pour montrer comment M Veitch critique à son tour Stuart Mill. Aussi bien est-ce un des points les plus importants de la philosophie d'Hamilton et les plus connus. M. Peisse a traduit dans les Fragments l'article « Cousin-Schelling » publié d'abord dans la *Revue d'Edimbourg*, en octobre 1829, et l'un des chapitres les plus remarqués du livre de Stuart Mill est celui où, sans prendre la défense de Cousin, l'auteur réfute les arguments de son adversaire. Voyons donc ce que lui reproche le nouveau critique.

Hamilton avait soutenu que l'Inconditionnel « n'apporte aucune connaissance réelle, parce qu'il ne contient rien qui soit même concevable, et qu'il est contradictoire à lui-même, parce qu'il n'est pas une notion simple ou positive, mais seulement un *faisceau de négations*. Négations du conditionnel dans ses extrêmes opposés, unis ensemble simplement par le lien du langage et par leur caractère commun d'incompréhensibilité. » Stuart Mill cite ce passage et ajoute : « Constatons ici que le premier et le principal argument de Hamilton, c'est que nos idées de l'infini et de l'absolu ne sont qu'un faisceau de négations. »

Il n'a pas compris, objecte M. Veitch, la distinction faite par son auteur entre l'inconditionnel et l'inconditionné. Celui-ci, c'est l'infini, ou l'absolu, considérés chacun séparément. Ces deux idées d'absolu et d'infini, c'est-à-dire celle du limité inconditionnel et celle de l'illimité inconditionnel, ne peuvent pas être positivement saisies par l'entendement; car l'esprit ne peut concevoir, et par conséquent connaître, que le *limité* et le *limité conditionnellement*. Mais elles ne sont pas, prises séparément, contradictoires. Au contraire, l'inconditionnel, c'est-à-dire l'idée, à supposer qu'il y ait une pareille idée, de quelque chose qui serait à la fois limité inconditionnellement et inconditionnellement illimité, l'idée de l'absolu et de l'infini réunis dans une seule notion est bien un assemblage de négations et tout à fait contradictoire. C'est une pure illusion sans réalité. Il ne faut donc pas attribuer à l'absolu et à l'infini pris à part, comme le fait Stuart Mill, ce qui n'est vrai, pour Hamilton, que de l'inconditionnel. En d'autres termes, on ne peut pas dire d'un être qu'il est à la fois infini et absolu, si l'on entend par ces mots ce que le philosophe écossais prétend leur faire dire, si le premier désigne l'illimité inconditionnellement et le second le limité con-

ditionnellement, et chacun « la négation du conditionnel dans ses extrêmes opposés ». Il n'y a pas contradiction au contraire à considérer séparément ces deux termes; seulement, comme nous l'avons vu, nous ne pouvons pas, étant données les lois de l'esprit, concevoir et connaître ce qu'ils expriment.

Or Stuart Mill a confondu l'inconditionnel et les deux inconditionnés, qu'il faut, au prix d'une contradiction, réunir pour le former, et il continue, tout le long de ce chapitre, à diriger contre l'absolu ou l'infini des critiques qui valent seulement contre l'inconditionnel, mais que le travail même de Hamilton rendait superflues. « Si l'on nous dit qu'il y a un être, personne ou chose, qui est l'absolu, non pas quelque chose d'absolu, mais l'absolu lui-même, la proposition n'a de sens que si l'on suppose que cet être possède dans leur plénitude absolue tous les attributs, qu'il est absolument bon et absolument mauvais, absolument sage et absolument stupide, et ainsi de suite. La conception d'un tel être, je ne dis pas d'un tel Dieu, serait pire qu'un « faisceau de négations »; ce serait un faisceau de contradictions, et notre auteur aurait pu s'épargner la peine de prouver qu'on ne peut connaître une chose dont on ne peut parler qu'en des termes qui impliquent l'impossibilité de son existence. »

A ce passage, M. Veitch objecte que c'est en réalité de l'inconditionnel et non de l'absolu, d'après la terminologie de Hamilton, qu'il est ici question. C'est sur l'inconditionnel de Hamilton que portent ces critiques, dirigées, à ce qu'il semble, contre son absolu. A les lire, on ne se douterait guère que ce philosophe a considéré l'inconditionnel comme un *faisceau de négations* seulement, non comme un faisceau de contradictions, et qu'il s'est appuyé sur cette raison seulement pour prouver la vanité de cette notion, l'impossibilité de la forme, sa nullité psychologique : l'inconditionnel, ou, pour employer l'expression de Stuart Mill, l'absolu, est la double négation du conditionnel dans ses extrêmes opposés. Or chacune de ces deux négations, nous l'avons déjà vu, n'a rien en soi de contradictoire; elle dépasse seulement la portée de la connaissance humaine, puisque celle-ci ne s'applique qu'au conditionnel. Mais les deux négations que contiennent les idées d'absolu et d'infini forment, quand on les réunit sous un seul mot, celui d'*inconditionnel*, une contradiction, et Hamilton n'a pas perdu sa peine en montrant que Dieu ne pouvait être à la fois, comme le voudrait Cousin, absolu et infini. Peut-être y a-t-il là surtout une question de mots, je veux dire de définitions; mais le premier soin d'un critique doit être de bien comprendre les définitions de l'auteur dont il s'occupe.

C'est encore une méprise d'identifier les inconditionnés de Hamilton, ce qu'il appelle l'infini et l'absolu, avec les noumènes de Kant. Les noumènes diffèrent tout à fait par leur nature des objets de l'expérience, c'est-à-dire des phénomènes. Ils sont inconnaissables, parce qu'ils existent par eux-mêmes, sans aucune relation avec nous-mêmes, avec notre connaissance. Mais l'inconditionné, à savoir une régression infinie

du temps ou des phénomènes dans le temps, d'une part, et, de l'autre, un commencement absolu du temps ou des phénomènes dans le temps, n'est pas un objet dont le genre diffère entièrement de celui des objets d'expérience. Nous connaissons en effet le temps et les phénomènes qui se succèdent en lui, et, quand nous remontons par une régression infinie à un commencement inconditionné, il nous semble que nous transportons au delà de notre expérience actuelle, ou mieux de toute expérience possible, un concept défini des choses que nous pouvons expérimenter. En réalité, nous cherchons à étendre notre connaissance actuelle jusqu'en un point où il n'y a plus d'expérience, mais nous ne cessons de la relier à notre expérience actuelle, de manière à en former, comme si c'était possible, un tout. Ces inconditionnés feraient plutôt penser aux antinomies de Kant; mais chez l'un et l'autre philosophe la solution des contradictions est très différente, comme aussi la manière de les entendre et de les présenter.

En résumé, une lecture attentive de l'œuvre de Hamilton aurait dû lui épargner le reproche de « créer une entité logique purement fictive », une réalité absolue, inconditionnelle, impossible à qualifier, existant en soi et pour soi, indépendamment de tout esprit qui la connaisse, en même temps qu'il aurait voulu démontrer l'impuissance de la conscience, son incapacité absolue de concevoir cette fiction. Ce reproche n'est ni exact ni loyal. Il n'y a rien, dans les expressions de Hamilton, rien dans ses raisonnements qui le justifie. Mais cette fiction d'une entité logique était, lorsque Hamilton aborda le problème de l'inconditionnel, le fondement d'une théorie philosophique très prétentieuse. Il se donna la tâche d'établir que cette prétendue réalité était contradictoire, ou se ramenait aux deux alternatives de l'absolu ou de l'infini, l'un et l'autre inconcevables, comme soustraits à la connaissance dont le premier caractère est la relativité. Par une singulière fortune, Stuart Mill lui a reproché d'avoir édifié ce qu'il avait au contraire renversé.

J'ai suivi de très près les critiques de M. Veitch. Je m'en tiens à cet exemple. Ce petit volume en fournirait plusieurs autres. L'auteur de l'*Examen de la philosophie* de Hamilton n'aurait pas mieux compris la théorie de la relativité de la connaissance, et il faudrait suspecter, du moins au point de vue de l'exactitude historique, la valeur du fameux chapitre dont M. Renouvier a dit : « C'est un des plus beaux spécimens que nous connaissions de puissance analytique et dialectique. » Si toutes les critiques de M. Veitch étaient fondées, et nous ne nous chargeons pas d'en décider ici, ce serait une preuve nouvelle de la difficulté que les esprits les plus distingués éprouvent à se bien comprendre. Il faudrait alors relever Hamilton des charges que son adversaire avait fait peser sur lui; mais il n'en resterait pas moins dans le livre de Stuart Mill d'excellents passages, surtout au point de vue de la philosophie expérimentale, et en assez grand nombre pour assurer sa réputation de logicien.

A. PENJON.

William Wallace. KANT (Blackwood et Cie, Londres).

Le petit livre de M. Wallace, très clair et très instructif, se compose de deux parties bien distinctes: dans les sept premiers chapitres, l'auteur expose la biographie de Kant; dans les sept autres, il fait l'histoire de son système. De ces deux parties, la première est sans aucun doute la plus intéressante. Il était difficile, surtout dans un ouvrage élémentaire et classique, de présenter sous un aspect nouveau la philosophie de Kant, tant de fois étudiée. C'est par des recherches biographiques, c'est par l'étude du milieu où le philosophe a vécu et des influences qu'il a dû subir, en un mot c'est par une méthode historique et à grand renfort d'anecdotes, qu'on essaye aujourd'hui d'éclaircir sa pensée et d'expliquer son système.

M. Wallace revendique pour l'Ecosse l'honneur d'avoir produit les ancêtres de Kant. L'auteur de la *Critique* serait ainsi le compatriote de David Hume, à qui il ressemble par plus d'un trait, et qui vint le réveiller, comme on sait, du « sommeil dogmatique ». Dans les chapitres II et III, on nous présente Kant tour à tour étudiant, précepteur et *privat-docent*. M. Wallace raconte spirituellement un certain nombre d'anecdotes plaisantes, dont quelques-unes sont bien connues : l'émotion du philosophe lors de sa première leçon, l'habitude qu'il contracta, en faisant son cours, de fixer les yeux sur l'habit d'un de ses élèves et même sur un certain bouton de cet habit, l'embarras qu'il éprouva le jour où ce bouton disparut, etc. Ce qui frappe dès maintenant dans le caractère du philosophe, et ce que M. Wallace ne fait peut-être pas assez ressortir, c'est l'amour de l'ordre, de la règle ; c'est le penchant à contracter des habitudes, presque des manies. Kant s'est montré, dès la jeunesse, vieux garçon. Plus tard, il nous dira dans la *Critique de la raison pure* que l'esprit impose sa forme aux choses, qu'il introduit l'ordre dans le divers de la sensation, qu'il établit enfin dans nos actions elles-mêmes un ordre supérieur, grâce à la loi morale. Cette idée, que notre intelligence cherche partout la règle et la loi, qu'elle la mettrait là où elle ne serait pas, qu'elle plie les choses à sa forme régulière et invariable, qu'elle les coule, pour ainsi dire, dans son moule tout géométrique, cette idée est si naturelle à Kant qu'elle préside à sa vie, avant de lui inspirer sa doctrine.

M. Wallace a ingénieusement réuni, dans cette première partie, diverses maximes de Kant sur la vie en général, l'amour, les femmes et même l'habillement. Kant n'était pas un lettré; il ne paraît pas avoir lu Shakespeare, ni connaître Homère autrement que par une traduction. L'auteur de la *Critique du jugement* n'a jamais visité une galerie de tableaux, ne s'est jamais beaucoup intéressé aux œuvres d'art. Il avait une préférence marquée pour la musique militaire.

Nous ne dirons qu'un mot de la seconde partie, qui est une analyse sommaire, très lucide, de la philosophie kantienne. Dans les deux premiers chapitres (VIII et IX) l'auteur fait l'histoire de la pensée de Kant

jusqu'à la publication de la *Critique de la raison pure*. Avant d'aborder l'analyse de l'œuvre capitale, M. Wallace consacre un chapitre spécial (chap. X) à la recherche des antécédents de la philosophie critique. L'influence de Locke et de Hume sur Kant est incontestable : peut-être M. Wallace fait-il trop bon marché de l'influence cartésienne. Quand on a admis, avec Descartes, qu'une explication scientifique des faits est d'autant plus vraie, objectivement, qu'elle satisfait davantage l'esprit, est-on bien loin de dire, avec Kant, que toute explication résulte d'un rapport ou d'un lien introduit dans les choses par l'intelligence?

Les quatre derniers chapitres sont consacrés à l'exposition du système de Kant, sous la forme définitive que lui donnent les trois *Critiques*. Cette exposition est nette, précise, un peu brève parfois, et méritait d'occuper plus de 63 pages dans un ouvrage qui en compte 219.

H. BERGSON.

Adamson (Robert) : FICHTE. — William Blackwood and Sons, Edinburgh and London.

M. Adamson dit modestement de ce petit volume qu'il est une simple introduction à la philosophie de Fichte. Du moins ne s'est-il pas borné à mettre, après une biographie développée et fort intéressante du philosophe allemand, un résumé très serré et très exact de sa doctrine. Il m'aurait suffi, dans ce cas, de signaler cette division de l'ouvrage en deux parties et d'y renvoyer le lecteur. Il est superflu d'analyser une biographie si connue dans ses principaux traits, et difficile de ramener aux proportions d'un compte rendu, sans répéter ce qui se trouve partout, un système comme celui de Fichte. Mais l'auteur de ce livre ne s'est pas renfermé dans l'étude de son sujet au point de ne rien voir au delà. Ce qui fait le véritable attrait de son travail, ce sont ses réflexions personnelles et ses jugements sur l'œuvre qu'il analyse, ses vues surtout sur le véritable objet de la philosophie. On nous représente assez souvent les Anglais comme voués à l'empirisme, pour qu'il y ait quelque plaisir, il me semble, à constater des exceptions.

Dans les spéculations de Fichte, il y a, comme on le sait, deux époques. M. Adamson les étudie successivement et nous fait connaître les sources de ce double développement. Mais comme c'est la première manière du philosophe, celle de la *Théorie de la science*, qui seule a exercé quelque influence sur le cours des idées en Allemagne, c'est aussi à celle-là seulement que nous devons nous attacher pour tenter de déterminer la valeur historique de tout le système. Cette valeur résulte de l'extension donnée par Fichte à l'application des principes de la philosophie critique. C'est lui et plus tard Hegel qui ont permis de comprendre toute la portée de la méthode inaugurée par Kant. Ce dernier avait laissé aux problèmes spéculatifs la forme que leur avaient imposée ses prédécesseurs, et lui-même, on peut le dire, n'avait pas

discerné toute l'importance d'une grande partie de son œuvre; elle lui était dissimulée par le caractère limité et exclusif des questions qui lui apparaissaient comme les problèmes essentiels de la philosophie. On suit, dans le criticisme, cette transition de la méthode étroite qu'on peut appeler psychologique, à cette vue plus large de l'ensemble des questions qui rappelle les grands travaux de la philosophie grecque.

Locke et ses successeurs avaient considéré l'analyse de la connaissance humaine comme le seul objet de leurs recherches. Cette analyse est encore, il est vrai, dans le système critique, une partie essentielle de la tâche à remplir; mais cette tâche, déjà plus compréhensive, doit permettre d'expliquer tout ce qui intéresse l'humanité. Désormais la question de savoir comment l'esprit humain, considéré comme une chose à caractères définis ou indéfinis, en vient à acquérir ce que nous appelons l'expérience, se transforme en un problème plus large, celui de la relation d'une conscience individuelle avec la totalité des choses, et à trois points de vue, intellectuel, pratique, religieux. Si l'on s'en tient en effet à l'analyse subjective ou psychologique des connaissances d'un esprit individuel, on reste encore bien loin des questions que la philosophie doit vraiment se proposer. Dire avec Locke et ses successeurs que ces connaissances sont des effets produits nous ne savons pas comment, c'est ne donner aucune explication sur la nature de cette conscience individuelle et n'établir aucune liaison entre elle et l'ensemble de ces choses qui sont censées lui donner naissance. On n'aboutit qu'à ces propositions stériles : l'expérience se produit sans qu'on sache comment et consiste en de purs états de l'esprit.

Avant d'aborder l'exposition du système de Fichte, M. Adamson avait insisté sur le caractère insuffisant de ces théories sensualistes, et montré la raison de cette insuffisance. Si l'on part de la supposition d'un esprit individuel et d'un ensemble de choses données, il n'y a aucun moyen de concilier les deux termes isolés de cette hypothèse. La notion d'individualité a été la pierre d'achoppement de la philosophie du XVIII[e] siècle, et le principal mérite de la philosophie critique est d'avoir pour la première fois soumis cette notion à un examen rigoureux. Les formes sous lesquelles s'applique la méthode nouvelle, telle que la distinction des éléments *à priori* et des éléments *à posteriori* de la connaissance, de la matière et de la forme, des phénomènes et des noumènes, des sens, de l'entendement et de la raison, ne doivent pas dissimuler la vraie nature de la question qui se cache sous chacune d'elles, à savoir comment la connaissance devient possible pour une intelligence, comment nous devons concevoir une relation entre la conscience individuelle et la sphère plus large de la réalité.

Mais le système de Kant n'est pas entièrement débarrassé de cette idée que la réalité dernière est la conscience individuelle, que cette conscience est mécaniquement en rapport avec l'ensemble des choses; on y rencontre encore ce postulat d'une différence absolue entre le dehors et le dedans. De là bien des obscurités et des incohérences. Il

n'en contenait pas moins des germes que la philosophie allemande s'est surtout donné la tâche de développer. La *Théorie de la science* est le premier ouvrage qui ait servi à ce développement. On peut dire que la méthode critique a été appliquée pour la première fois par Fichte avec une pleine conscience de sa valeur. Mais, quelque vigueur que ce philosophe ait déployée pour bien expliquer sa pensée, il ne parvint jamais à dépouiller sa doctrine d'un certain air d'idéalisme subjectif. La conscience de soi, dont il fait le dernier fondement de la réalité, n'est pas, pour lui, la conscience individuelle, mais cette conscience dans laquelle, par laquelle les individus existent et sont reliés les uns aux autres. Il essaya vainement de bien marquer cette distinction. Les applications spéciales de sa méthode dans la sphère du concret n'ont pas suffi pour faire perdre son caractère trop abstrait à sa doctrine. Bien que ses œuvres témoignent d'une subtilité et d'une habileté peu communes, il n'est pas pervenu à déduire du principe critique, qu'il comprenait cependant à merveille, toute une philosophie; les résultats de cette déduction ne forment pas un tout complet et parfaitement enchaîné. Il était réservé à un autre philosophe de reprendre le principe critique et, avec le secours des travaux de Fichte et de Schelling, de fondre dans un vaste système tout ce qui, chez ses devanciers, avait de la valeur. Auprès de l'œuvre de Hegel, celle de Fichte n'apparaît plus guère que comme une introduction. Il est vrai que l'introduction l'emporte, à quelques égards, sur le système : le sujet s'y trouve traité avec plus d'indépendance. Mais, en ce qui concerne la solution du problème philosophique, il n'y a rien dans la *Théorie de la science* qui ne soit développé d'une manière plus concrète et avec plus de plénitude dans les doctrines de Hegel.

Est-il utile maintenant de rechercher quel est le rôle de l'œuvre de Fichte au point de vue de ce que l'on peut appeler l'opposition radicale des théories philosophiques, l'opposition entre l'idéalisme hégélien et le naturalisme scientifique ou réalisme? M. Adamson, que j'ai déjà suivi pas à pas dans ces considérations générales, ne fait à ce sujet qu'une simple remarque. Mais elle nous permet de voir nettement le point vers lequel, autant qu'on peut le conjecturer, la pensée philosophique doit se diriger et où se rencontrent et se touchent les doctrines opposées. L'idée la plus haute à laquelle Fichte soit parvenu, celle qu'il exprime dans ses derniers ouvrages plus clairement que dans la *Théorie de la science*, est celle d'un ordre divin ou spirituel dont les esprits individuels sont la manifestation ou la réalisation, à la lumière duquel la vie humaine et tout ce qui l'entoure apparaissent comme un progrès continu à travers des degrés toujours plus élevés jusqu'à la réalisation de la fin dernière de la raison. Cette conception permet de concilier ces oppositions de pensées qui jouent un si grand rôle en philosophie. Mais ce qui manque dans le système de Fichte est cette réconciliation définitive du développement spirituel de la raison et du développement naturel, historique de la nature et de l'humanité. Or c'est ce second

terme qui fait la substance du réalisme scientifique, et, comme la difficulté dans le système de Fichte est la transition de l'ordre spirituel à l'ordre réel, la difficulté ici est le passage de l'ordre réel à l'ordre de la pensée et constitue le dernier problème. Il est assurément impossible de méconnaître les services rendus à la philosophie par le réalisme. Chaque progrès des recherches scientifiques nous fait découvrir de nouveaux aspects de ces notions par lesquelles on a essayé de résoudre les questions spéculatives, et la philosophie a pour tâche d'utiliser les nouveaux matériaux qui nous sont fournis en si grande abondance. Mais le réalisme scientifique a vainement essayé de donner une explication métaphysique du monde. Si la pensée n'est, comme il le prétend, qu'un produit, qu'une chose dont les caractères sont dus à la nature des antécédents mécaniques, il nous sera toujours impossible de connaître précisément la nature de ces antécédents, que l'hypothèse elle-même fait extérieurs à la pensée, et l'on ne nous donne pour explication que l'impossibilité de rien expliquer.

« Il faut voir dans cette difficulté, conclut M. Adamson, la preuve manifeste du caractère trop abstrait, trop exclusif, du principe adopté. Il n'est pas possible que la théorie d'une pensée considérée comme une chose ou un produit serve aussi à expliquer la pensée comme conscience de soi. La réflexion sur soi-même, dans laquelle la conscience individuelle dépasse sa propre individualité, n'est pas explicable par la notion de composition mécanique. Le réalisme scientifique n'est pas plus heureux dans l'application de sa conception favorite, celle de développement. Ni l'évolution de la conscince, ni la nature concrète de la conscience qui apparaît comme le terme de l'évolution, ne sont pleinement expliquées par la simple considération des éléments les plus abstraits enveloppés dans l'évolution. La vraie notion de l'humanité ne peut être trouvée dans une pensée encore en germe, mais bien dans la pensée avec toute la plénitude déjà de sa vie et de sa réalité concrètes. L'histoire extérieure des degrés par lesquels a passé la pensée et la civilisation est sans doute un auxilliaire indispensable à la réflexion philosophique; mais elle ne saurait fournir une solution adéquate de cette question : quel est le sens de l'expérience? Il est impossible de traiter à fond toute la masse des détails empiriques, sans une discussion plus profondément métaphysique, c'est-à-dire plus systématique des notions qui rendent l'expérience intelligible pour le sujet conscient. Il n'y a pas de contraste plus frappant que celui du réalisme scientifique et de cette philosophie dont la *Théorie de la Science* est le type; ils se complètent néanmoins l'un par l'autre et ce contraste fait voir quel doit être le but de nos efforts spéculatifs : tenter d'aboutir à une conciliation. »

A. Penjon.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

The Journal of mental science.

July 1883.

J. Cleland. *Le siège de la conscience.* — Le but de cet article est de combattre la théorie généralement régnante parmi les physiologistes, sans prétention d'y substituer une autre. A cette théorie on peut adresser deux objections : 1° Elle suppose que tout point du corps nettement discernable doit être joint par un tractus nerveux avec le point du cerveau qui lui correspond : ce qu'aucun anatomiste compétent ne voudra admettre. Pour n'en citer qu'un exemple : dans la vision, les communications des bâtonnets et des cônes avec la couche ganglionnaire et de celle-ci avec le cerveau sont telles qu'il est impossible qu'il y ait un tractus distinct allant de chaque élément bacillaire au cerveau. 2° Cette théorie ne nous explique pas comment l'enfant apprend à associer les changements qui ont lieu dans la région terminale du cerveau avec ceux qui ont lieu dans les différentes parties de la périphérie.

La théorie courante admet implicitement plutôt qu'explicitement que le siège de la conscience est localisé dans une partie déterminée et invariable de l'encéphale. De là résulte la théorie courante des actions réflexes que l'auteur combat. Dans les expériences si souvent citées de Pflüger, Goltz, etc., sur les grenouilles décapitées qui se montrent capables de produire des mouvements appropriés, on rejette l'intervention de toute conscience et on croit tout expliquer par un simple mécanisme. Pourtant, en réalité, un darwinien serait aussi embarrassé qu'un téléologiste pour expliquer comment se produit ce mouvement approprié que la grenouille, dans l'état sain, a bien rarement l'occasion de produire.

Nous devons mettre la plus grande réserve à attribuer des phénomènes à la pure action réflexe sans intervention de la conscience : la physiologie humaine nous en donne des exemples abondants, et l'auteur en cite plusieurs. Chez les oiseaux et mammifères décapités, on n'a cité aucun fait de mouvements défensifs adaptés, lorsque l'on irrite le tronc ; mais cela ne nous autorise pas à assimiler complètement l'action de la corde spinale chez les animaux supérieurs et chez la grenouille, et, parce qu'elle se montre dépourvue de conscience chez les premiers,

à supposer qu'elle l'est aussi chez la seconde. Les phénomènes manifestés par les animaux décapités sont plus facilement explicables dans l'hypothèse qu'il existe une certaine conscience que dans l'hypothèse contraire. L'effort perpétuel qu'on fait pour éliminer la conscience montre que sa présence est suggérée naturellement.

Les faits montrent aussi que la conscience n'est pas, chez tous les animaux, une fonction confinée aux hémisphères; et la différence du développement du cerveau chez les oiseaux et chez les reptiles et mammifères montre que les mêmes fonctions, y compris celles de la conscience, peuvent être accomplies par différentes parties du cerveau. L'auteur ne voit pas de difficulté « à croire que la conscience peut s'étendre le long du nerf ». Probablement à l'état normal, aucune partie du corps munie de nerfs cérébro-spinaux n'est fonctionnellement séparée du cerveau.

En ce qui concerne la connexion des opérations mentales avec les hémisphères, il y a trois théories : 1° Différentes portions de chaque hémisphère sont les organes de différentes qualités mentales (Gall). 2° Les mémoires partielles et autres notions sont emmagasinées dans les cellules nerveuses. C'est la thèse courante qui est admise implicitement par presque tous les biologistes, quoiqu'il n'en ait été fourni aucune preuve. 3° Il n'y a aucune raison de croire que les qualités ou actes de l'esprit soient logés dans autant de réceptacles séparés. — L'auteur se rallie à cette troisième hypothèse, sans méconnaître son caractère purement négatif et tout ce qu'elle laisse d'inexpliqué.

The Journal of speculative Philosophy.

July 1882. — January 1883.

SHADWORTH H. HODGSON. *La philosophie dans ses rapports avec son histoire* (discours prononcé devant la « Société aristotélicienne de Londres »). — Tout sujet, grand ou petit, spéculatif ou pratique, contient un élément rationnel qui est sa philosophie, c'est-à-dire sa connexion rationnelle avec un tout plus vaste. Parmi les philosophies, les unes suivent les grandes routes, les autres des routes de traverse; mais *toutes* ont un caractère inévitable : l'anthropomorphisme. L'auteur insiste sur la philosophie d'Aristote et sur la scolastique, dont l'influence a survécu bien plus qu'on ne pense même dans les pays protestants. Il marque le trait caractéristique de la philosophie moderne (subjectivité) et distingue de nos jours, comme philosophies subsistantes, outre la scolastique, l'hégélianisme, la philosophie de Schopenhauer-Hartmann, le positivisme, le criticisme et l'agnosticisme (Herbert Spencer).

J. DEWEY. *Le panthéisme de Spinoza.* — Spinoza est un prestidigitateur qui met ensemble deux dieux : l'un est la perfection infinie et l'être absolu; l'autre est simplement la somme de l'univers avec tous ses défauts. Par un tour de passe, il met devant nos yeux tantôt l'un,

tantôt l'autre, selon l'aspect sous lequel il considère l'univers et qu'il doit expliquer.

Traductions. — TRENTOWSKI : *Sources et facultés de la connaissance.* HEGEL. *La religion absolue.* WILDER. *Les oracles chaldéens* (traduction des « Oracles de Zoroastre » Τὰ τοῦ Ζωροάστρου λόγια, publiée d'abord à Paris avec les commentaires de Pléthon, complétés par F. Patrizzi, d'après les ouvrages de Proclus, Hermias, Simplicius, Damascius, Synésius, Olympiodore, Nicéphore et Arnobe).

HOWISON. — *Aperçus sur la philosophie allemande contemporaine.* Article étendu et intéressant. La première partie est consacrée à la philosophie considérée d'une manière générale dans la société allemande : trois courants principaux, idéaliste, matérialiste, agnostique ou critique, qui se résument dans les trois noms principaux de Hartmann, Dühring, Lange. La deuxième partie traite de la philosophie dans les universités allemandes. Caractère général technique, étude méthodique des questions. L'auteur prend comme type l'université de Berlin en 1882. Toutes les phases de l'état actuel de transition y sont représentées, depuis le vénérable Michelet, qui, malgré ses quatre-vingt-deux ans, continue à représenter l'école hégélienne, jusqu'au jeune Ebbinghaus, représentant l'empirisme psychophysique. Entre ces extrêmes, Zeller, Althaus, aussi de la vieille génération, Paulsen, Lasson, Deussen adonné à la philosophie hindoue, Gizycki, empirique, préoccupé surtout des moralistes anglais.

DEWEY. *La connaissance et la relativité de la sensation.* — La doctrine de la relativité de la connaissance caractérise la pensée contemporaine. On y est arrivé par quatre voies différentes : le positivisme, le criticisme (Hamilton, Kant), l'associationisme et la théorie de l'évolution. — L'auteur combat cette doctrine, en faisant remarquer qu'il ne la repousse pas comme théorie psychologique. « L'exactitude de cette théorie ne peut être mise en doute ; mais c'est l'interprétation philosophique qui est le point en question. » Cette théorie n'est compatible ni avec le sensualisme, ni avec le subjectivisme, ni avec l'agnosticisme. Elle n'est compatible qu'avec une théorie qui admet le pouvoir constitutif de la pensée comme être ultime qui détermine les objets.

Proceedings of the Society for psychical Research.

London, Trubner. October 1882 — april 1883.

Nous avons déjà annoncé la fondation, à Londres, de cette Société (tome XV, p. 701). La publication de ses deux premiers bulletins nous fournit l'occasion d'entrer dans de plus amples détails.

La Société a pour but d'étudier sous une forme systématique le groupe de phénomènes désignés sous le nom de mesmérisme, spiritisme, etc., de recueillir les faits, de les soumettre à la critique et d'en donner, dans la mesure possible, une explication scientifique. Elle est divisée en six comités ayant chacun sa tâche spéciale :

Le premier étudie la nature et la portée de l'influence qu'un esprit peut exercer sur un autre, indépendamment des modes de perception généralement reconnus (transfert de la pensée, lecture de la pensée d'autrui, etc.).

Le second est consacré à l'hypnotisme, aux faits d'anesthésie, de clairvoyance et états analogues.

Le troisième soumet à une révision critique les recherches de Reichenbach sur certaines organisations dites « sensitives » et étudie jusqu'à quel point l'exaltation de la faculté de perception peut être poussée chez elles.

Le quatrième étudie les récits et témoignages relatifs aux apparitions, aux fantômes, aux maisons hantées.

Le cinquième s'occupe du spiritisme, de ses causes et de ses lois générales.

Le sixième (sous le nom de comité littéraire) recueille et collationne les matériaux existant sur l'histoire de ces divers sujets.

Chacun de ces comités s'est mis à l'œuvre : quatre d'entre eux seulement ont publié jusqu'ici leurs rapports et documents.

I. Un premier rapport sur la lecture des pensées (*Thought-Reading*) est présenté par MM. Barrett, E. Gurney et Myers. D'après la plupart des physiologistes de nos jours, en particulier Carpenter et Maudsley, ces phénomènes peuvent s'expliquer par des hallucinations et une interprétation inconsciente de signes inconscients. On rappelle aussi à ce sujet les publications du Dr Beard, de New-York. Ces phénomènes peuvent être rangés sous quatre titres :

1° Une action est accomplie, les mains de l'expérimentateur étant en léger contact avec le sujet de l'expérience.

2° Pareil résultat, sans contact.

3° Un mot, un nombre, un nom, une carte à jouer, choisis par l'opérateur, sont devinés par le sujet, sans emploi apparent des moyens ordinaires de communication.

4° Des pensées semblables se produisent simultanément chez deux individus très éloignés l'un de l'autre.

Le rapport contient un grand nombre d'expériences, particulièrement consacrées à la troisième catégorie, avec l'indication du nombre des cas où le sujet devine juste du premier coup, après des tâtonnements, ou se trompe.

Deux notes, l'une de M. Balfour-Stewart, l'autre de M. Creery, contiennent aussi des expériences sur le même sujet. Enfin il faut y joindre un rapport additionnel de M. Barrett qui complète le premier et où le sujet écrit, sans trop de difficulté, des phrases et des mots choisis dans une langue étrangère. *Tu regere imperio. Se dejò prender.* μεθὰ, ἄναξ. Pour le grec, les lettres sont grossièrement faites, mais reconnaissables. Cent trente expériences faites sur ce sujet ont amené environ 100 résultats corrects.

Le second fascicule des *Proceedings* contient d'abord un deuxième rap-

port sur le transfert de la pensée, expression que les auteurs (MM. Gurney, Myers et Barrett) préfèrent au terme *Thought-reading*. Le premier rapport, disent-ils, peut conduire aux conclusions suivantes :

1° Une bonne partie de ces phénomènes est due en réalité à l'interprétation de signes, produite consciemment ou inconsciemment par le contact, les regards ou les gestes des assistants.

2° Il existe un groupe de phénomènes auquel le terme « transfert de la pensée » convient particulièrement. Il consiste dans la perception mentale par certains individus et à certains moments d'un mot ou d'un autre objet qu'une ou plusieurs personnes gardent vivement dans leur esprit, sans que la transmission soit faite par le moyen des sensations reconnues.

Ce second rapport contient beaucoup d'expériences analogues aux précédentes, avec d'autres nouvelles sur les couleurs et des figures géométriques. Huit expériences sont faites sur les couleurs. Le sujet les devine en général après quelques tâtonnements. A la huitième, il se déclare fatigué. Le sujet avait les yeux bandés ; l'un des opérateurs lui touchait la main et lui demandait de dire la couleur dont il regardait le nom. Ce nom était écrit par une troisième personne. Pour les dessins et figures géométriques, même manuel opératoire. Neuf planches donnent le dessin original avec la reproduction faite par le sujet, les yeux bandés, toujours grossière, mais assez exacte dans beaucoup de cas.

II. Le comité Reichenbach ne publie qu'un *rapport préliminaire* de deux pages, sur les organisations « sensitives ». Il attend de plus amples informations.

III. Premier rapport du Comité sur les maisons hantées (*Haunted Houses*). Le Comité a réuni quelques centaines de cas ; malheureusement il est bien difficile d'en déterminer la valeur. Il faudrait faire sur chacun d'eux des investigations personnelles. Beaucoup d'exemples.

IV. *Rapport du comité littéraire.* — L'ensemble des livres sur le sujet que la Société étudie est considérable. Une bonne partie a été déjà recueillie et forme une bibliothèque. Des circulaires envoyées aux principaux journaux de Londres et de la province ont amené un grand nombre de communications. Pour le classement des faits, le Comité a adopté les rubriques suivantes : 1° L'agent et le patient tous deux dans une condition normale. 2° Le patient dans une condition anormale : *a.* exaltation de la perception durant le sommeil, *b.* pendant l'hypnotisme, *c.* au moment de la mort. 3° L'agent dans une condition anormale : *a.* impression venant d'une personne qui dort, *b.* qui est en état d'hypnotisme, *c.* qui est mourante, *d.* qui est en danger. 4° L'agent et le patient tous deux dans une condition anormale : *a.* deux personnes mourant ou en péril au même moment, *b.* rêves simultanés, *c.* le patient endormi et l'agent mourant. — Le reste du rapport est consacré à exposer que, malgré l'abondance des faits, il y a encore besoin d'un plus grand nombre, mais bien attestés et de première main.

Les rapporteurs répondent aux objections qui ont été faites contre le but de la Société. Ils n'admettent pas la ligne de démarcation qu'on entend tracer entre des recherches légitimes et des recherches illégitimes. C'est la tâche de la science de tout expliquer et de réduire les illusions à des lois naturelles. Certes, la situation est difficile pour le sujet qui nous occupe; elle rappelle l'époque où le zoologiste n'avait pour s'instruire que les visites aux abattoirs et aux marchés au poisson. De plus, il y a des difficultés inhérentes au sujet : d'abord aucune connexion n'apparaît entre ces phénomènes et ceux des autres sciences; de plus, ils se compliquent toujours d'éléments empruntés au domaine des sentiments; enfin ils sont rares, sporadiques.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE.

Aristote. *Histoire des animaux*, trad. par J. Barthélemy Saint-Hilaire. 3 vol. gr. in-8°. Paris, Hachette et Cie.

B. Perez. *J. Jacotot et sa méthode d'émancipation intellectuelle*. In-18. Paris, Germer Baillière.

E. Zeller. *Christian Baur et l'Ecole de Tubingue*, trad. de l'all. par Ch. Ritter. In-18. Paris, Germer Baillère et Cie.

Vidal. *De la croyance philosophique en Dieu*. In-18, 2e édit. Paris, Germer Baillère et Cie.

Gayte (Cl.). *Essai sur la croyance : étude de philosophie critique*. In-8°. Paris, Germer Baillière et Cie.

Braid (J.). *Neurhypnologie : traité du sommeil nerveux ou hypnotisme*, trad. par le Dr J. Simon. In-18. Paris, Delahaye et Le Crosnier.

Vadala-Papale. *Darwinismo naturale e Darwinismo sociale : Schizzi di scienza sociale*. In-12. Torino, Lœscher.

Zanchi (G.). *Dell' oggetto della morale*. In-8°. Verona, Colombari.

Consolo (F.). *Del colorito nel quartetto di strumenti ad arco*. In-8°. Firenze, Ademole.

E. Bonvecchiato. *Il senso morale e la follia morale*. In-8°. Drucker e Tedeschi, Padova-Verona.

N. Grote. *K Voprocu o Kriteriiak istinui*. In-8. Saint-Pétersbourg. Jivorine.

Bastian. *Zur naturwissenschaftlichen Behandlungsweise der Psychologie durch und für die Völkerkunde*. In-8°. Berlin, Weidmann.

Punjer. *Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit Reformation*. 2r Band. *Von Kant bis auf die Gegenwart*. Braunschweig. In-8°. Schwetschke.

Kromann. *Unsere Naturerkenntniss : Beiträge zur einer Theorie der Mathematik und Physik*. In-8°. Copenhague, Höst.

Fischer (Engelbert-Lorenz). *Ueber das Princip der Organisation und die Pflanzenseele*. In-8°. Mainz, Kirchheim.

Fischer (Engelbert-Lorenz). *Der sogennante Lebensmagnetismus oder Hypnotismus*. In-8°. Mainz, Kirchheim.

E. Schwiedland. *Die Graphologie : Geschichte, Theorie und Begründung der Handschriftendeutung*. In-18. Berlin, Schorer.

Goette. *Ueber den Ursprung des Todes*. In-8°. Hambourg et Leipzig, Voss.

Alves de Magalhaes. *Estudos sobre physiologia e pathologia da memoria*. In-8°. Porto.

Le propriétaire-gérant, Germer Baillière.

Coulommiers. — Imprimerie P. Brodard et Cie.

LES LOGICIENS ALLEMANDS

(LOTZE, LANGE, DÜHRING, SIGWART, SCHUPPE, BERGMANN, WUNDT).

I

LES PROBLÈMES DE LA LOGIQUE CONTEMPORAINE.

Les discussions logiques se sont ranimées en ces dernières années avec une énergie qu'on ne leur avait pas connue depuis la fin du dernier siècle.

Le retour triomphant du dogmatisme métaphysique avait fait oublier pendant le premier tiers de notre siècle les sages prescriptions de la méthode kantienne. Mais bientôt le profond discrédit que les aventures de la dialectique *à priori* jetèrent sur la philosophie sembla devoir profiter aux entreprises relativement plus mesurées du mécanisme scientifique.

Il se trouve pourtant que le dogmatisme des savants n'a pas su échapper mieux que celui des métaphysiciens aux réclamations de l'esprit critique. Et, si le rapide déclin de l'école de Hegel a constaté la banqueroute définitive des ambitions de la philosophie transcendante, le succès actuel et croissant de l'*Histoire du matérialisme* de Lange a victorieusement démontré que les illusions du dogmatisme scientifique avaient décidément fait leur temps.

Après avoir oublié les sages réserves de la méthode critique, au milieu des entraînements successifs de la spéculation *à priori* et du mécanisme expérimental, la pensée du siècle s'est prise de nouveau à se défier d'elle-même, à s'interroger sur les titres et les procédés de la connaissance. De là le réveil des recherches logiques auquel nous assistons.

Chaque peuple porte dans ces études les dispositions de son tempérament national.

En logique comme en politique, le génie anglais se montre dominé par le goût des résultats positifs, et se contente volontiers de la cer-

titude pratique, sans chercher à s'élever jusqu'à la clarté métaphysique. Il ne place pas tellement haut son idéal de la certitude, que cet idéal lui paraisse inaccessible à la prise de nos facultés. Il n'éprouve pas un tel besoin de concilier dans une synthèse supérieure les formes diverses de la connaissance, qu'il s'embarrasse beaucoup des apparentes contradictions de la vérité morale ou métaphysique et de la vérité scientifique. Les méthodes consacrées par l'autorité de la tradition et de l'expérience lui paraissent toujours les routes les plus sûres pour arriver au but poursuivi : il ne se préoccupe que de les rendre plus commodes, plus courtes. C'est ainsi qu'Hamilton ne touche à la logique formelle d'Aristote, que pour la simplifier et la rendre d'un usage plus facile; que Boole et Stanley Jevons ne la modifient profondément par l'introduction des mathématiques, qu'en vue de donner la promptitude et la certitude du calcul aux opérations déductives de la pensée. Et de même Stuart Mill, Bain, Spencer ne font guère dans leur curieuse réforme de la logique inductive que rendre à la fois plus rigoureux et plus précis des procédés de la méthode de Bacon, sans songer à les étendre par des applications nouvelles et sans s'attarder beaucoup à discuter les titres de la certitude inductive. Il semble que le génie anglais, à part la mémorable exception de Hume, soit défendu contre les inquiétudes de la pensée métaphysique, c'est-à-dire contre le doute qui porte sur les principes mêmes de la connaissance, par la solidité de son bon sens conservateur ou l'énergie de ses convictions religieuses [1]. Quelques arguments que paraissent fournir au scepticisme certaines assertions d'Hamilton, de Stuart Mill et de Spencer, on peut dire que ni les logiciens anglais de l'école associationiste, ne ceux qui se rattachent à la doctrine de l'évolution, ne soupçonnent ou du moins ne s'appliquent à résoudre les problèmes métaphysiques que soulèvent leurs principes divers.

Les logiciens allemands, au contraire, ont gardé de la haute culture philosophique de leurs devanciers l'intelligence et le goût de ces problèmes. Ils aiment à se demander qui de Kant ou de Hegel a raison; ou même si les doctrines diverses de ces penseurs sont aussi incompatibles qu'il paraît au premier abord, et s'il n'est pas permis, en un certain sens, de soutenir avec Hegel que la science des lois de la pensée est aussi celle des lois de l'être, alors qu'on maintient avec Kant que la réalité démontrable n'est autre que le produit même de la pensée. Les penseurs dont nous parlons ne semblent pas moins

1. Voir Stanley Jevons, *Principles of logic* (3e édition), les curieuses déclarations contenues pages XI et XXVII de la préface.

soucieux que Kant et Hegel d'embrasser et de concilier les formes multiples de la connaissance, et de faire reposer sur l'unité de l'esprit, qui les engendre toutes, la synthèse harmonieuse de leurs différences. L'Allemagne a donc gardé de l'école de Kant comme de celle de Hegel, de l'idéalisme critique comme de l'idéalisme absolu, le besoin de rattacher les théories logiques à l'analyse des premiers principes; et la théorie de la connaissance (*Erkenntnisstheorie*) paraît à la plupart de ses philosophes l'indispensable complément ou le préliminaire obligé des études logiques, comme autrefois la critique et la métaphysique [1]. — Ce n'est pas seulement par cette ténacité de la curiosité spéculative, que se manifeste l'originalité de la logique allemande contemporaine. A la hardiesse métaphysique qui pousse jusqu'aux dernières conséquences des principes, qui ne recule pas plus devant l'extrémité du doute que devant celle de l'affirmation, et va même jusqu'à satisfaire la pensée aux dépens de la réalité, se joint naturellement la hardiesse pratique qui n'hésite devant aucune extension nouvelle des méthodes consacrées, et qui, une fois convaincue, par exemple, de la vérité du mécanisme, en poursuit intrépidement l'application à toutes les formes de la réalité, au monde des organismes et de la conscience comme à celui de la matière : témoin les entreprises de la méthode évolutioniste, de la psychophysique et de la sociologie entre les mains de Hæckel, de Fechner et de Lilienfeld.

Le génie français, plus épris de mesure et de clarté que le génie allemand, et moins obstinément pratique que le génie anglais, n'aime pas plus en logique qu'ailleurs à se désintéresser des questions de principe, ni à perdre de vue les applications de la science. Mais, tandis que la préoccupation métaphysique domine surtout chez nous les philosophes de profession, les questions de méthode sont surtout agitées par les esprits formés à l'école de la science, comme les Duhamel et les Cournot. C'est sans doute, pour n'en pas chercher d'autre cause, que le développement des théories logiques est solidaire des progrès de la science, et que la connaissance de ces derniers exige une culture appropriée, qui n'est malheureusement pas dans les traditions de notre préparation philosophique.

Quoi qu'il en soit de la diversité des tendances de la logique con-

1. Lotze, *Logik*, 1re édition, 1843; 2e édition, 1874. — Lange, *Logische Studien*, 1877. — Duehring, *Logik und Wissenschaftstheorie*, 1878. — Sigwart, *Logik*, 2 vol., 1878. — Schuppe, *Erkenntniss-theoretische Logik*, 1878. — Bergmann, *Allgemeine Logik*, 1879. — Wundt, *Logik : eine Untersuchung der Principien der Erkenntniss und der Methoden wissenschaftlicher Forschung* (1er volume, Erkenntnisslehre, 1880).

temporaine dans les trois grands pays où elle est surtout en honneur aujourd'hui, le concours de ces esprits différents n'a pas médiocrement contribué aux perfectionnements qu'elle a reçus et que nous nous proposons de mettre en lumière.

La logique formelle, celle dont le génie d'Aristote semblait avoir pour jamais déterminé l'objet et fixé les lois, a ressenti la première les atteintes des logiciens novateurs. Une admiration presque superstitieuse de deux mille ans l'avait protégée contre le goût du changement, et les cartésiens de Port-Royal n'avaient osé opérer sur elle que de timides réductions : elle a reçu, de notre temps, les coups les plus sensibles des mains mêmes du philosophe anglais qui s'était imposé la mission d'en ranimer le culte. On sait tout ce qu'Hamilton a fait pour remettre en honneur les théories syllogistiques, sur lesquelles pesait la double condamnation de Bacon et de Descartes, et que l'esprit compréhensif et conciliateur de Leibniz avait vainement tenté de réhabiliter. Nul mieux qu'Hamilton, après Leibniz, n'a su rappeler aux modernes trop oublieux ce qu'ils doivent à la pratique séculaire de la méthode aristotélique. Les liens où on lui a reproché d'avoir emprisonné l'essor du génie moderne ont été bien plutôt les lisières qui ont affermi ses premiers pas, guidé ses mouvements incertains, discipliné et fortifié ses muscles pour la marche. Lorsqu'il s'est senti assez fort pour s'affranchir, l'impatience et l'orgueil d'être libre lui ont fait m audire d'abord et bientôt oublier la tutelle salutaire qui l'avait protégé : il a battu sa nourrice, comme ces enfants drus et forts d'un bon lait, dont parle notre Montaigne. Mais l'ingratitude, qu'excusent aisément l'irréflexion et le besoin d'émancipation de la jeunesse, ne convient plus au jugement expérimenté et à l'indépendance assurée de l'âge mûr. Hamilton a voulu payer la dette du génie moderne envers le grand maître de la logique antique : là est, en partie, l'originalité durable de son œuvre.

Toutefois la reconnaissance et l'admiration n'enchaînent pas la liberté de sa critique. Il ne se borne pas à débarrasser l'œuvre du Stagirite des superfétations dont le temps l'avait compliquée et qui l'appauvrissaient sous prétexte de l'enrichir. Ce n'est pas assez pour lui d'exclure de la logique d'Aristote la quatrième figure, que Galien avait maladroitement ajoutée aux théories du maître; ou de la simplifier par d'autres modifications du même genre, dont le regard perçant de Kant avait signalé la nécessité dans son opuscule « sur la fausse subtilité des quatre figures du syllogisme ». Hamilton n'hésite pas à reprendre, après Georges Bentham, la théorie de la *quantification* du prédicat, et à corriger les diverses théories de la logique aristotélique sur la classification et la conversion des propositions, sur les figures et

les modes du raisonnement syllogistique. Qu'il nous suffise de dire ici que la doctrine de la quantification, en exigeant que la quantité de l'attribut soit expressément déterminée dans toute proposition et mise en harmonie avec celle du sujet, conduit à réduire toute proposition à une équation et tout syllogisme à une série d'équations aux membres équivalents. Elle introduit par là une simplification extrême dans la théorie syllogistique, qu'embarrassait la multitude des règles inutiles ou contradictoires. Enfin, en faisant prédominer, dans l'analyse des éléments du syllogisme, le point de vue de la quantité sur celui de la qualité, Hamilton ouvre la voie où se sont engagés après lui les partisans décidés de la logique mathématique [1].

Morgan et Boole, dominés par leurs études spéciales, entreprennent, en effet, de ramener au calcul les opérations de la pensée discursive. Boole croit pouvoir ramener la qualité à la quantité et faire de la logique une province du calcul, et du raisonnement syllogistique un cas particulier de l'algèbre. Hegel avait déjà protesté dans le 3e livre de sa *Logique* contre l'invasion des méthodes de l'arithmétique dans le domaine de la logique. Stanley Jevons se charge, à son tour, de réfuter l'erreur de Boole et de maintenir la distinction du nombre et de la notion logiques. Il n'a pas de peine à démontrer que le calcul est tributaire de la logique, bien loin de la dominer.

Stanley-Jevons n'en poursuit pas moins le même dessein qu'Hamilton et Boole, celui de traiter les syllogismes comme des séries d'équations, et d'emprunter à l'algèbre une partie de ses symboles et de ses procédés pour éclairer les opérations logiques. Il fait reposer le raisonnement sur le principe de la « substitution des semblables », qui est le principe même du calcul algébrique. Et il se flatte d'avoir par là non seulement réussi à perfectionner les démonstrations de l'ancienne syllogistique, mais découvert la démonstration de cas qui avaient échappé jusque-là aux prises de la logique traditionnelle [2].

Jevons ne tarde pas à prendre conscience de l'accord de ses principes avec les vues émises deux siècles plus tôt par le génie si profondément logique du grand Leibniz. L'alphabet logique du logicien anglais réalise, en une certaine mesure, le projet de cette « charactéristique universelle », qui avait séduit de si bonne heure et occupé si longtemps l'esprit inventif du philosophe allemand. Il

1. Voir l'excellente analyse de M. Liard. *Les logiciens anglais contemporains*, Germer Baillière.
2. Stanley Jevons, *Principles of science*, 2e édition, p. 90 et sq.

s'agit d'un système de lettres représentant les éléments irréductibles des concepts logiques, comme fait l'alphabet pour les sons simples du langage parlé : les combinaisons de ces signes suffiraient à traduire toutes les idées complexes que la pensée construit à l'aide des idées simples, tout comme les combinaisons des lettres de l'alphabet répondent à l'infinie diversité des sons plus compliqués que la voix humaine peut produire. Il n'y aurait plus alors qu'une seule langue des idées logiques, comme il n'y a guère qu'un seul et même alphabet pour toutes les variétés de la parole hnmaine [1]. Ou, si l'on aime mieux, il n'y aurait plus qu'une langue des concepts, comme il pourrait n'exister dès maintenant entre les peuples civilisés qu'un système de signes pour les nombres ou les relations algébriques. Toutes les discussions prendraient aisément fin. « Il suffirait, dit Leibniz, que les adversaires, laissant de côté le fracas des paroles, se donnassent la peine de prendre la plume en main et de dire : Calculons, comme on fait en arithmétique lorsqu'il s'agit de reconnaître une erreur de calcul [2]. »

Stanley Jevons va si loin dans la voie indiquée par Leibniz, qu'il imagine une machine à calcul logique, comme on a inventé des machines à calcul arithmétique. On n'a qu'à presser, parmi les vingt et une touches dont se compose le clavier d'une sorte de petit piano, celles qui répondent aux lettres et aux signes de l'algèbre logique, et l'on voit apparaître, sur un abécédaire qui occupe la face de la machine, toutes les combinaisons compatibles avec les prémisses posées, et les conclusions légitimes qui en dérivent [3].

Sans méconnaître l'originalité et le prix de ces ingénieuses inventions, on peut se demander si tout raisonnement se laisse ramener, comme les équations algébriques, au principe unique de la substitution des identiques; et si cette imitation des symboles mathématiques est bien propre à traduire les relations d'éléments hétérogènes comme le sont des concepts logiques. Tout en faisant le cas qu'il convient des adhésions considérables que le principe de la substitution a rencontrées en Allemagne comme en Angleterre, nous devons nous souvenir qu'elles émanent surtout d'esprits familiers avec les méthodes de la science; et nous nous défierons avec Lotze [4] des préventions trop excusables de mathématiciens distingués, comme Ernst Schröder ou Delbœuf, en faveur d'une théorie qui répond si bien à leurs plus chères habitudes.

1. Stanley Jevons, préface de la 2e édition.
2. Erdm., Leibniz, p. 89.
3. Stanley Jevons, *Principles of science*, p. 107 et sq.
4. Lotze, *Logik*, 2e édition, p. 255.

Les intéressants essais qu'a suscités cette transformation de la logique formelle en ce que nous appellerons volontiers une sorte de logique algébrique n'ont pas épuisé, tant s'en faut, l'originalité des logiciens contemporains. La logique matérielle ou inductive n'a pas été l'objet de tentatives moins nombreuses et moins importantes de rajeunissement. L'œuvre de Bacon a été reprise et considérablement étendue, dans son pays même, par ses modernes disciples Herschel, Whewell, et surtout Stuart Mill et Bain.

Stuart Mill, pour ne parler que du plus célèbre, précise et développe la doctrine baconienne des tables d'absence, de présence et de degré, par sa théorie des méthodes de concordance, de différence, de concordance et de différence unies, des résidus et des variations concomitantes. Sous l'appareil barbare de ces formules logiques, on démêle sans peine l'un des efforts les plus ingénieux qui aient été faits pour arracher ses secrets au génie des grands expérimentateurs, pour mettre à la portée des esprits moyens, pour révéler souvent à la conscience des maîtres qui les emploient d'instinct les procédés victorieux qui leur asservissent la nature. Nous voyons, à la suite de Stuart Mill et de Bain, combien l'esprit de finesse, dont parle si éloquemment Pascal pour l'avoir lui-même si bien pratiqué, est nécessaire à celui qui veut interroger la nature et arracher au sphinx inflexible le sens des énigmes sans cesse renouvelées qu'il oppose à notre curiosité.

Stuart Mill ne se contente pas d'étendre la logique expérimentale de Bacon. A l'exemple de l'auteur du *Novum organum*, il veut porter le dernier coup à la logique péripatéticienne, en soutenant contre Hamilton et ses disciples que la méthode déductive n'est qu'une application détournée de la méthode inductive ; qu'Aristote n'a fait que formuler les règles d'un procédé secondaire et inférieur de la pensée ; et qu'à Bacon et à son école revient l'honneur d'avoir démêlé le procédé primitif et essentiel de la méthode scientifique.

Stuart Mill prétend que la conclusion d'un syllogisme, bien loin de reposer sur la valeur de la prémisse qui sert de majeure, est nécessaire, au contraire, pour établir la solidité de cette prémisse ; en d'autres termes, que la vérité de la majeure ne vaut que par celle de la conclusion. On n'a le droit, par exemple, d'affirmer que tous les métaux sont fusibles qu'autant que l'or lui-même est déjà reconnu fusible : la seconde proposition ne saurait être acquise après la première. Il faut donc accorder qu'en subordonnant ces deux propositions l'une à l'autre d'après les lois du syllogisme, on n'enrichit pas véritablement la connaissance, et qu'on se borne à en analyser le contenu.

Si Stuart Mill est suivi par Spencer et par Bain dans la campagne qu'il entreprend contre la logique déductive, il trouve un adversaire digne de lui dans Stanley Jevons. Les articles de ce dernier dans la *Contemporary Review* ont soulevé une vive émotion parmi les disciples de Mill, et provoqué dans les colonnes du *Mind* une instructive polémique.

Jevons se pose en défenseur convaincu non seulement de l'indépendance et du prix, mais encore de la supériorité de la méthode déductive, en regard des partisans exclusifs de la logique inductive. Il objecte résolument à Mill que l'induction expérimentale repose sur la déduction mathématique, et que le physicien ne peut faire un seul pas dans l'étude de la nature sans appuyer ses hypothèses sur les données de la mécanique pure : or la mécanique est une science de déduction *à priori*. Mais laissons la parole à Stanley Jevons : « Je n'hésite pas à soutenir que François Bacon, bien qu'il insistât avec raison sur le devoir d'en appeler constamment à l'expérience, n'avait pas une idée juste (*had no correct notions*) sur la méthode logique qui conduit à s'élever des faits particuliers aux lois de la nature. Je m'efforce de prouver que l'hypothèse par laquelle nous anticipons sur la nature est une part essentielle de la recherche inductive, et que c'est la *méthode newtonienne du raisonnement déductif*, combinée avec la vérification expérimentale attentive, qui a conduit à tous les grands triomphes de l'investigation scientifique. » Et, plus loin, Jevons ajoute : « Je m'efforce de montrer, dans un chapitre où je trace le portrait du véritable expérimentateur, que l'usage de la déduction en sens inverse (*the inverse use of deduction*) fut réellement la méthode logique des grands maîtres de l'expérimentation, comme Newton, Huyghens et Faraday [1]. »

La thèse que soutient Jevons contre les partisans exclusifs de la méthode inductive avait déjà trouvé un interprète autorisé dans Zœllner, dont le beau livre « sur les comètes », si riche de connaissances et d'idées, faisait, au nom de l'astronomie, le procès aux savants, anglais surtout, qui oublient trop aisément le rôle de la déduction mathématique.

L'intérêt du débat engagé entre tant d'excellents esprits sur la nature et les limites de la méthode inductive ne doit pas nous faire perdre de vue les applications nouvelles qui ont été tentées de cette méthode aux problèmes de la biologie, de la psycho-physique et de la sociologie.

A ses débuts, la méthode que le génie du XVI[e] et du XVII[e] siècle

1. Stanley Jevons, *Principles of science*, préface de la 3[e] édition, p. IX et X.

venait de substituer à l'Organon d'Aristote avait livré la plupart de ses combats et remporté ses succès décisifs sur le terrain des recherches astronomiques et de la physique proprement dite; et Kepler et Galilée et Newton, les premiers triomphateurs dans cette lutte gigantesque qu'engageait pour les siècles le génie de l'homme contre les puissances de la nature, n'avaient pas songé à étendre jusqu'au monde de la vie la hardiesse de leurs investigations.

Sans doute le matérialisme, avait soutenu de tout temps que rien dans l'univers, ni le monde moral ni celui des organismes, ni la pensée ni la vie, n'échappe aux explications du mécanisme physique et, par suite, de l'induction expérimentale, qui en est l'instrument indispensable.

Mais à ces voix suspectes, malgré leur antiquité, la philosophie récente du cartésianisme n'avait pas tardé à joindre la sienne dans une certaine mesure. Descartes, et Spinoza et Leibniz, en dépit de leurs divergences, s'accordaient dans l'affirmation fondamentale que tout se passe dans les corps, au sein de la matière vivante ou brute, comme si la sensibilité et la pensée en étaient complètement absentes. Leibniz, allant plus loin encore, professait que rien n'arrive dans le monde de l'esprit, c'est-à-dire dans la conscience humaine, qui n'ait son écho dans les mouvements de l'organisme. Et Kant, à son tour, à la fin du XVIII[e] siècle, ne posait-il pas comme le principe suprême de toute science véritable ou, pour parler son langage, de toute expérience, que les faits, quels qu'ils soient, qui se déroulent dans l'immensité du temps et de l'espace, ne sauraient être affranchis des lois du mécanisme, et que le savant n'a le droit de recourir aux causes finales, pour expliquer les phénomènes, qu'au défaut et dans l'intérêt du mécanisme.

Bien que tous les philosophes, et non seulement les matérialistes, qui s'attribuent volontiers le privilège de ces hautes clartés, mais aussi les idéalistes les plus décidés, qu'on juge d'ordinaire d'une façonsi superficielle, fussent d'accord pour affirmer le rôle souverain du mécanisme et de l'induction expérimentale, il était réservé à notre temps de justifier par les faits la valeur de la méthode nouvelle; et les logiciens contemporains n'ont eu qu'à dégager la théorie des illustres exemples qui se multipliaient sous leurs yeux.

Voyons par quelles ingénieuses inventions, par quels prodiges de sagacité et de patience; essayons enfin de déterminer dans quelle mesure la science, armée de la méthode inductive, a réussi à soumettre à son empire les domaines de la nature qui lui avaient été fermés jusque-là.

Nous ne sommes plus au temps où Kant pouvait s'écrier : « Qu'on

me montre le nouveau Newton, qui saura m'expliquer le plus infime organisme, un brin d'herbe par exemple, comme le physicien anglais réussit à éclairer la formation et les mouvements des grands corps célestes. » Notre science n'est pas en état sans doute de rendre compte de toutes les combinaisons mécaniques qui président à la naissance, au développement, à la vie enfin d'un vulgaire brin d'herbe, pas plus que de tout autre organisme. Mais que de secrets nous avons déjà dérobés à la nature. Les progrès de la physique moléculaire et de la physiologie cellulaire nous ont mis sur la voie des règles simples et fécondes que suivent dans leurs merveilleuses constructions ces architectes obscurs de la matière qui s'appellent les atomes, ces artisans invisibles de la vie que l'on nomme les cellules. Entre les mains d'hommes comme Cl. Bernard et Berthelot, pour ne parler que des nôtres, la chimie organique et la physiologie sont parvenues à imiter, à diversifier même l'œuvre des forces naturelles, et surtout à les plier docilement à nos exigences. Quelque modestes que soient ces premiers succès, ils suffisent à autoriser toutes les ambitions, à encourager toutes les espérances que la biologie moderne fonde sur la méthode expérimentale. Avec le beau livre du grand physiologiste, français l'*Introduction à l'étude de la méthode expérimentale*, comme avec les brillants articles que, dès 1840, le physiologiste philosophe Lotze dirigeait contre les prétentions surannées du vitalisme allemand, on peut dire que la cause de la logique inductive est définitivement gagnée dans les sciences de la vie, et que les expérimentateurs de notre temps ont réalisé le vœu et même dépassé l'attente des maîtres idéalistes de la pensée moderne.

Ce n'est pas seulement la formation et le développement des organismes, par le jeu des fonctions de la vie, c'est encore la diversité spécifique des organismes, c'est l'origine et la conservation des espèces que notre insatiable curiosité aspire à comprendre. La physiologie générale ne nous suffit pas : les problèmes de la morphoogie sollicitent notre investigation.

Le darwinisme a prétendu dissiper ces nouveaux mystères par l'emploi d'une méthode qui a opéré dans la science entière une révolution profonde, dont les conséquences se multiplient indéfiniment. Hæckel [1], avec l'emportement spéculatif qui caractérise les penseurs de sa race, s'est chargé de livrer au public incertain ou inquiet le dernier mot de la doctrine darwinienne. Il célèbre résolument en elle le triomphe complet du mécanisme, et la défaite définitive

1. Hæckel, *Morphologie der Organismen.*

de l'antique téléologie. La sélection naturelle, appuyée sur l'hérédité, doit suffire à rendre compte de la transformation des espèces, et par suite de celle de toutes leurs facultés: expliquer, par exemple, le passage de l'obscure sensibilité de l'animal à la conscience réfléchie de l'homme. Hæckel éprouve sans doute plus de difficulté à franchir la distance qui sépare la matière de la sensibilité, cette propriété universelle de l'organisme vivant, suivant le mot de Cl. Bernard: mais il ne doute pas que sa théorie du carbone ne suffise à éclairer la transition. D'un autre côté, Spencer, avec plus de rigueur et de conséquence, sinon avec autant de retentissement que Hæckel, avait déjà formulé avant Darwin, et entrepris depuis de démontrer par les faits ce grand axiome de l'école évolutioniste : que tous les phénomènes de l'univers, dans l'ordre social ou moral, comme dans l'ordre physique, ne sont que la transformation, incessante et réglée par les lois générales de l'évolution, des forces physiques et chimiques qui s'agitent au sein de la matière. Spencer n'hésite pas à conclure avec Hæckel que l'histoire des sociétés, comme la vie de la nature, n'est qu'un vaste processus physico-chimique.

Les logiciens ont à se prononcer sur la valeur de cette synthèse audacieuse. Il leur appartient de défendre contre l'entraînement de l'esprit de système et la séduction des résultats obtenus les exigences et les droits de la pensée méthodique. A eux de décider en dernier ressort si le mécanisme scientifique est vraiment responsable de toutes les théories dont on lui fait honneur; et si la méthode expérimentale a bien fait seule tous les frais des découvertes qu'on lui attribue. Les esprits qui n'ont pas perdu le sens critique au milieu des prétentions rivales des écoles scientifiques sont tous d'accord pour nier, non pas certes la vérité relative, la fécondité incomparable de la théorie évolutioniste, mais l'identité qu'elle soutient entre ses principes et ceux du pur mécanisme, entre sa méthode et l'analyse expérimentale des physiciens. Ils lui contestent aussi qu'elle ait résolu à l'aide de ses seules forces tous les problèmes qu'impliquent aussi bien l'origine de la vie et celle de la pensée, que la diversité des espèces. On n'a pas eu de peine, en effet, à démontrer que la finalité est partout cachée au fond du prétendu mécanisme de la sélection et de l'hérédité. Ce n'est pas seulement Hartmann dans son livre pénétrant sur la vérité et l'erreur du darwinisme, mais encore Dühring, l'auteur si compétent d'une théorie critique des principes de la mécanique, qui s'appliquent à dissiper l'équivoque des formules darwiniennes. Aux philosophes se joignent les logiciens : et Lange et Lotze et Renouvier protestent avec une égale énergie contre l'assimilation qu'on poursuit entre l'induction des physiciens

et celle des évolutionistes. Et si nous laissons de côté les philosophes et les logiciens, pour écouter les maîtres autorisés de la science : Dubois-Raymond et Helmholtz et Virchow ne se sont-ils pas complu, en maintes circonstances, à faire ressortir le caractère indéterminé et hypothétique des lois affirmées par Hæckel, en même temps que les bornes inévitables de toute explication scientifique? Hæckel n'a donc pas réussi dans sa tentative; et l'induction qu'il pratique obéit partout à la sollicitation des causes finales, tandis que l'induction du vrai physicien ne connaît et n'applique que les règles du pur mécanisme. Il n'en reste pas moins vrai que le devoir de la science des organismes est de se rapprocher de plus en plus de ces règles. Le darwinisme marque un pas dans cette voie : son erreur est de croire qu'il a touché le but.

Il n'en a pas moins porté un coup sensible aux dogmes scientifiques de la distinction originelle des espèces, et paraît bien avoir préparé, sinon assuré déjà le triomphe en morphologie du grand principe de la filiation ou de la descendance. La méthode descriptive, la seule que connussent les classifications du passé, a désormais fait son temps dans les sciences naturelles; et la méthode génétique, celle qui se préoccupe moins de marquer les ressemblances que la filiation des espèces, l'emporte de plus en plus dans les préférences des savants. L'ancienne doctrine ne croyait pouvoir mieux faire ressortir les rapports des êtres, qu'en disposant la classification comme une échelle dont les degrés les plus rapprochés étaient occupés par les espèces les moins dissemblables. La théorie de la descendance a fait abandonner la figure consacrée de l'échelle zoologique. Selon que ses partisans admettent ou nient que la même espèce á pu faire son apparition que sur un seul point de l'espace et du temps, selon qu'ils professent, comme on dit, l'hypothèse monophylétique ou la théorie contraire, ils comparent le règne des organismes à un arbre immense, dont les espèces sont les branches et les races les rameaux moins importants, ou à une sorte d'éponge gigantesque dont les troncs primitifs et distincts, par suite de la multiplicité des organes radicaux, entremêlent à l'infini les branches et les rameaux qu'ils produisent. Quoi qu'il en soit de ces images, à l'aide desquelles le savant essaye de rendre sensible à l'imagination ladiversité harmonieuse des œuvres de la nature vivante, la doctrine de la descendance a obligé les logiciens à changer les procédés consacrés de la classification. C'est ainsi que la logique inductive a mis à profit les nouveautés heureuses, aussi bien qu'elle avait su réfuter les erreurs de la méthode appliquée par la doctrine de l'évolution à l'étude des organismes.

Mais le monde organique ne peut fixer exclusivement la curiosité des savants; et la méthode inductive, dont les progrès des études biologiques attestent les vertus, doit s'essayer aussi sur le monde si attachant des faits psychologiques. Ces derniers ne sont-ils pas associés étroitement aux phénomènes organiques, puisque la pensée et la vie ont d'étroites et constantes relations? Comment admettre que les uns soient plus réfractaires que les autres aux lois du mécanisme, aux procédés de l'induction expérimentale? De là les tentatives d'une méthode nouvelle, celle de la psycho-physique.

Les savants allemands se sont élancés les premiers dans la voie inexplorée. Fechner et Wundt ont cru trouver dans la correspondance des faits psychiques et des faits physiologiques, des mouvements de l'organisme cérébral par exemple et des phénomènes de la pensée, un moyen de soumettre les premiers au calcul et à l'expérimentation, et de les ramener aux règles du déterminisme mécanique. C'est ainsi qu'ont pris naissance tant d'ingénieuses théories sur les facultés de l'esprit, qui n'ont certes pas dissipé tous les mystères de la vie psychique, mais ont répandu sur elle des lumières inespérées, et l'ont éclairée à des profondeurs et dans des replis subtils où n'auraient jamais pu atteindre ni la méthode française de l'observation directe par la conscience, ni la psychologie anglaise de l'association. Les objections n'ont pas manqué sans doute aux partisans de la psycho-physique; et l'on se rappelle quelle vive et instructive polémique a suscitée en France la loi célèbre de Fechner sur le rapport de la sensation et de l'excitation. Les logiciens ont dû faire entendre leur voix dans le débat; et Lotze entre autres, dans son excellente *Logique*, n'hésite pas à reconnaître, sous certaines réserves, la légitimité de la méthode des psycho-physiciens, qu'il appelle un raisonnement par proportion [1] (*Schluss durch Proportion*). Quelque difficulté que présente la détermination d'une mesure, aussi bien de l'excitation que de la sensation, et par suite la fixation d'une proportion définie entre ces deux termes, on ne saurait contester la possibilité de mesures approximatives, et l'utilité de la méthode qui permet de les obtenir. Leibniz n'approuvait-il pas qu'on eût recours à l'étude des causes efficientes, c'est-à-dire à l'analyse des mouvements de la matière, partout où cela peut servir à expliquer ou à gouverner les phénomènes, quels qu'ils soient. Ne soutenait-il pas encore que nos sentiments et nos pensées sont tous associés par des lois nécessaires à des mouvements déterminés de l'organisme. « On s'est prostitué, s'écriait-il, en

1. *Logik*, p. 142.

voulant prouver le contraire; et on a seulement préparé matière de triomphe à l'erreur, en se prenant de ce biais [1]. » Le logicien doit se souvenir de ces fortes paroles du grand idéaliste, lorsqu'il veut apprécier la valeur de la psycho-physique, et mesurer le rôle et ses limites de la méthode expérimentale en psychologie.

A côté des faits affectifs et des perceptions, sur lesquels ont surtout porté jusqu'ici les essais de la psycho-physique, l'âme humaine présente des faits encore plus rebelles au premier abord aux explications de la science, puisqu'ils ne semblent susceptibles ni d'être mesurés ni d'être prévus : je veux dire les déterminations de la volonté. On a essayé pourtant de les soumettre au calcul des probabilités, dont Laplace et Poisson s'étaient si bien servis déjà, pour ramener à une certaine régularité les phénomènes naturels, que l'ignorance attribue au hasard et que la science n'est pas encore en état de rapporter à leurs causes. L'application de la loi des grands nombres a révélé à Quételet et à tous ceux que se sont à sa suite engagés dans ces recherches, que le monde des faits volontaires a ses règles comme le monde de la matière; et que les résolutions les plus réfléchies comme les plus capricieuses du libre arbitre y obéissent aux lois d'un déterminisme impérieux. Les rapports constatés entre la nature et la fréquence des actes criminels, vertueux ou indifférents, et l'âge, le sexe, la nationalité des individus, pour ne citer que ces exemples, méritent-ils véritablement d'être érigés en lois? La question n'intéresse pas moins le logicien que le moraliste. Aussi la méthode des modernes statisticiens a-t-elle été l'objet de discussions passionnées et d'appréciations contradictoires.

Toutes les tentatives faites pour étendre l'empire des principes et des méthodes du mécanisme scientifique aux domaines divers de la réalité ont permis à une science nouvelle de se constituer. C'est l'honneur impérissable du fondateur du positivisme, c'est la partie originale et durable de l'œuvre d'Auguste Comte, qu'il ait le premier tracé le cadre, pressenti ou indiqué les méthodes, et découvert quelques-unes des lois importantes de la sociologie. Mais il fallait pour que l'étude des sociétés humaines eût droit de cité dans la science rigoureuse, que les sentiments et les actions des hommes fussent reconnus accessibles, au moins dans une certaine mesure, aux prises du déterminisme scientifique. La psycho-physique et la statistique ont commencé à le démontrer. Des disciples éminents ont repris en Angleterre la pensée d'Auguste Comte. Après Stuart Mill, Spencer et Cairn ont enrichi la sociologie de toutes les conquêtes des sciences inductives. En Allemagne, Lilienfeld et Schæfle ont

1. *Œuvres de Leibniz*, éd. Erdm., p. 185.

consacré à la même tâche, dans d'interminables essais ou de volumineux traités, le premier les inépuisables inspirations d'une imagination qui s'emporte aisément, le second les trésors de sa vaste érudition et de sa culture philosophique. La multiplicité et l'énergie de ces efforts de la sociologie naissante montrent assez l'intérêt croissant qui s'attache de notre temps aux problèmes de l'économie et de la politique, et justifient l'attention que les logiciens contemporains n'ont pas manqué d'accorder aux méthodes de la science nouvelle.

Ni la logique déductive, ni la logique inductive, dont nous avons cherché dans ce qui précède à caractériser les récentes transformations et les développements, n'embrassent dans toute son étendue pas plus qu'ils ne sondent dans toutes ses profondeurs le problème si complexe de la connaissance et de la certitude. Elles supposent résolue la redoutable antinomie que le scepticisme de tous les temps a élevée entre la réalité et l'esprit, entre l'être et la pensée. Nous avons toujours à nous demander si c'est bien à la réalité que s'appliquent les lois laborieusement élaborées de nos méthodes. La pensée réussit-elle à autre chose qu'à enserrer dans la trame subtile de ses raisonnements la matière toute subjective de ses sensations? Quel rapport concevoir entre nos sensations et les causes qui les produisent en dehors de notre conscience? Et les lois elles-mêmes auxquelles l'entendement assujettit ses sensations pour les coordonner et en rendre intelligible la mobile confusion traduisent-elles, à leur tour, autre chose qu'un besoin également subjectif de notre esprit? D'un seul mot, que valent les formes de la pensée appliquées à l'être?

Le débat, aussi ancien que la philosophie, a été renouvelé de notre temps par l'application de la théorie évolutioniste et du calcul des probabilités aux problèmes de la connaissance : aucun des logiciens allemands et français n'y est demeuré étranger. Les diverses théories de la connaissance qu'il a suscitées ne font que reproduire sous des formes nouvelles l'antique opposition de l'idéalisme et du positivisme, qui s'accusait déjà dans les démêlés de Platon et de Protagoras [1].

Nous n'hésiterons pas pour notre compte à trancher le débat dans le sens de la philosophie kantienne. A notre siècle, qui doute de la vérité absolue comme du bonheur, l'idéalisme prudent de Kant nous

1. Voir le livre d'E. Laas, *Idealismus und Positivismus* (1re partie, Berlin, Wiedmann, 1879), où le problème est posé avec une grande sagacité, et résolu dans le sens du positivisme.

paraît, en logique comme ailleurs, la doctrine qui fait le moins violence aux dispositions défiantes que les leçons de l'expérience ont développées en nous, et sait donner pourtant à l'instinct invincible de certitude qui persiste en nos esprits la satisfaction essentielle qu'il réclame.

Nous ne croyons pas que la logique classique de Port-Royal suffise aux besoins de la pensée contemporaine. Sans doute elle combat, au nom du bon sens méthodique et de la science cartésienne d'alors, des ennemis contre lesquels l'homme de tous les temps ne cessera d'avoir à lutter. Si les qualité occultes de l'ancienne physique ne sont plus à redouter aujourd'hui, les mots sonores et creux, les abstractions chimériques, les formules décevantes et les raisonnements sophistiques ne se rencontrent-ils pas encore de nos jours, et plus souvent qu'on ne voudrait, dans le langage et les théories des politiques, qui passionnent la faveur publique. Il est toujours utile, comme l'a fait Port-Royal, de défendre les esprits contre les équivoques et les surprises des mots, et de mettre le jugement en garde contre les prestiges de l'imagination et des passions. Mais la science du présent, avec ses visées ambitieuses et son impatiente ardeur d'étendre à l'univers entier des phénomènes ses principes et ses méthodes d'explication; mais les exigences critiques que les enseignements de l'histoire et les leçons de Kant ont communiquées à la conscience moderne ne sauraient se contenir dans les limites étroites que le génie mesuré des logiciens de Port-Royal assigne et à notre curiosité et à nos doutes. Il faut donc, sinon d'autres éducateurs à la jeunesse, au moins d'autres conseillers à la maturité des intelligences contemporaines, que les instituteurs discrets et un peu circonspects de Port-Royal. Souhaitons seulement au futur logicien qui aura l'honneur de rédiger pour la prochaine génération le code sévère de la raison critique de ne pas trop faire regretter la gravité aimable, la clarté et l'agrément de la forme, les qualités littéraires enfin, qui sont si puissantes sur l'âme du lecteur, parce qu'elles sont l'expression même de l'âme de l'auteur, et qui ont fait si longtemps le prix et le succès de la logique d'Arnaud et de Nicole.

Quel que soit le livre que l'avenir appelle à la remplacer, le philosophe ne peut que s'applaudir des efforts poursuivis dans tous les sens par les logiciens contemporains. Le spectacle de ces généreuses tentatives, malgré l'inquiétude qui les accompagne et les doutes qu'elles laissent après elles, fait honneur au génie de l'homme et donne raison à cet éloquent aphorisme de Pascal : « L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature, mais c'est un roseau pen-

sant, » et à cet autre encore : « C'est de la pensée, non de l'espace et du temps, qu'il faut nous relever. »

L'ardeur des controverses logiques de notre temps est ainsi une décisive réponse à la condamnation trop facile que les esprits étrangers ou prévenus se plaisent à lancer contre l'incrédulité de notre siècle. Il y a plus de modestie et d'amour sérieux de la vérité dans le prétendu scepticisme de ceux qui se tourmentent et qui cherchent, que dans la loi trop commode, dont la paresse et la vanité font souvent tous les frais.

D. Nolen.

LE MONISME EN ANGLETERRE

W.-K. CLIFFORD

Tandis que, de l'autre côté du Rhin, l'école néo-kantienne poursuit avec persévérance la tâche d'accommoder les principes de la philosophie critique aux exigences de la psychologie expérimentale, il est intéressant de suivre les efforts accomplis par delà la Manche et dans les universités d'Amérique en vue de concilier l'empirisme moderne avec l'idéalisme de Berkeley. Sans doute, les auteurs de ces tentatives ont indistinctement subi la profonde influence de la *Critique de la raison pure*. Aussi bien sur quelle école, en ce siècle, cette action ne s'est-elle exercée? Il semble, en effet, selon la remarque de Schopenhauer, que tout nouvel initié aux doctrines de Kant soit comme un opéré de la cataracte. Cependant un certain nombre de métaphysiciens anglais, tout en faisant leur part à quelques-uns des axiomes du criticisme, paraissent préoccupés surtout de traduire en langage scientifique les conceptions hardies de l'auteur d'*Alciphron*. Ce que Berkeley avait si ingénieusement conclu d'analyses sans rivales, savoir que tout est plein d'âme et que l'être n'est que pensée, ils cherchent à le démontrer, dût l'expression sembler paradoxale, le microscope à la main. Les progrès de la physiologie contemporaine, qui déconcertent si fort notre école spiritualiste, sont mis à profit par eux avec un rare empressement. Les théories évolutionnistes, de plus en plus en vogue, leur sont des arguments nouveaux et des secours inattendus. A l'inverse de l'idéalisme classique qui part du dedans et de proche en proche gagne le dehors, c'est de l'extérieur qu'ils rejoignent, par degrés insensibles, le plus profond de la vie intérieure. Quelle fortune est destinée à ces nouveautés? Nous n'avons pas la présomption de le prévoir. Mais l'entreprise est belle et vaut d'arrêter notre attention.

C'est l'un de ces récents essais que nous nous proposons de retracer ici, l'un des plus puissants et certainement le plus original : celui du professeur W.-K. Clifford. Pour nous décider à en rendre compte, il suffisait de la haute valeur spéculative de l'œuvre ; mais

une autre considération en redouble à nos yeux l'intérêt. L'écrit à peine paru provoqua dans les universités de vives controverses; des maîtres éminents intervinrent; plusieurs répliquèrent. Toute une discussion, abondante, pressée, s'engagea autour de la petite publication, positivement passée au crible. Une sorte de classement des partis s'est ainsi opérée, d'où il ressort qu'en la phénoméniste Angleterre la philosophie de la pensée compte encore d'obstinés défenseurs. D'autre part, la minutie même des critiques et la diversité des objections nous sont une garantie que le problème a été scruté à fond; toutes les positions que le philosophe peut prendre, relativement à la question en litige, ont été tenues. Pourquoi faut-il qu'une mort prématurée ait ravi le professeur Clifford aux sciences qu'il enseignait avec éclat et à cette philosophie où il s'échappait volontiers des sécheresses mathématiques [1]? Presque au lendemain de son audacieuse excursion dans le domaine de l'ontologie, il a disparu, laissant à d'autres le soin d'interpréter la doctrine esquissée à peine et l'honneur de la soutenir. On verra si le dépôt a été suffisamment gardé.

I

Le problème que le professeur Clifford s'était d'assez bonne heure posé est non pas précisément, comme plusieurs de ses critiques l'ont indiqué, celui des existences en soi, mais bien celui de la distinction entre le sujet et l'objet de la pensée. Que les deux problèmes soient connexes, que même le second conduise inévitablement à toucher au premier, l'exemple du pénétrant auteur le prouve. Mais à la rigueur on peut concevoir un objet qui s'oppose aussi fortement que possible au sujet qui en a connaissance sans rompre pour cela le cercle des phénomènes. D'ailleurs nous ne saurions trop scrupuleusement dessiner la ligne que la pensée de notre métaphysicien a pu suivre, de sorte qu'à notre tour nous puissions refaire exactement le chemin qu'elle a parcouru..

Dès le 7 février 1874 parut à l'*Academy* un article, du reste peu remarqué, où le professeur Clifford jetait rapidement l'idée première, qu'il devait reprendre et développer si heureusement. C'était un compte rendu d'un volume de Lewes : *les Problèmes de la vie et de l'esprit.* Lewes, tout en proclamant, selon les exigences de l'empirisme, que l'état élémentaire de conscience et de pensée (le *feeling*,

1. Les publications philosophiques et scientifiques de W.-K. Clifford ont été réunies et éditées sous le titre : *Lectures and Essays* (2 vol., London, 1879). Pour le compte-rendu voir la *Revue philosophique*, 1880, t. IX, p. 450 et suiv.

que nous appellerons, en donnant à ce terme son acception la moins étroite, le *sentiment*), dès l'abord implique une différence entre le moi et le non-moi, se prêtait cependant à une concession. Il admettait qu'ultérieurement un travail d'abstraction désignât sous les mots de non-moi ou d'objet l'existence de l'univers total, dont une plus petite section est groupée sous le mot sujet. — En face de cette explication, l'auteur du compte rendu proposait une vue très nouvelle. Un objet donné, une table par exemple, n'est pour moi, disait-il, qu'une chose dans ma conscience; pourtant je juge qu'elle a une existence intrinsèque, réelle, hors de cette conscience. Et j'ai raison de juger de la sorte. Voici pourquoi : votre conscience à vous n'est pas une chose dans la mienne (en effet, je puis bien avoir conscience des mêmes choses que vous, mais non de vos faits de conscience à vous), et pourtant j'admets la réalité de votre conscience; notre croyance en nos semblables, qui préside aux relations sociales, repose sur cette admission. Dès lors on peut tirer entre le sujet et l'objet une différence capitale fondée sur la distinction entre *vous* et *moi*. Les autres symboles d'objets peuvent être exprimés par des sentiments à moi; mais ma conception symbolique de votre conscience, aucun sentiment mien, c'est-à-dire aucune de mes impressions conscientes, ne la peut exprimer. Et cette opposition subsiste non seulement entre ma conscience et la vôtre, mais encore entre ma conscience et les consciences de tous mes semblables. Aucune d'elles ne peut m'être traduite en mes sentiments. Mais ma table de tout à l'heure est objet de votre conscience; outre cette table, un nombre indéfini de choses sont des objets dans les autres consciences. De tous ces objets perçus, ou en situation d'être perçus par vous et les autres hommes, je dégage une conception symbolique : la table et toutes ces choses, comme *objets dans la conscience de l'homme*. Sur ce symbole se fonde l'objectivité du monde extérieur, et ce symbole m'est suggéré lui-même, suivant l'expression de l'écrivain, par le « médium social ».

Telle est dans son ébauche première la conception que le rédacteur de l'*Academy* mettait en parallèle avec la théorie de Lewes. L'idée maîtresse en était que la véritable distinction entre le sujet et l'objet se fonde sur le contraste initial entre ma conscience et votre conscience. Par cela seul était retournée la méthode en honneur dans les écoles; ce n'est point dans une séparation des phénomènes d'avec moi-même que consiste la première démarche de ma pensée réfléchie, c'est dans une opposition entre mon esprit et le vôtre.

L'article de l'*Academy* s'en tenait là, négligeant d'éclaircir la proposition à laquelle toute la déduction était suspendue, savoir :

qu'en aucun cas votre conscience ne peut devenir un objet pour la mienne. Quant à pousser les conséquences, à rechercher quel jour un pareil principe admis jetterait sur les difficultés attenantes à la question du moi ou du non-moi, peut-être l'écrivain pensa-t-il que ce n'était ni l'occasion ni le lieu ; peut-être son travail de réflexion n'était-il pas achevé et lui manquait-il de s'être lui-même fixé sur les points incertains. Quoi qu'il en soit, quatre ans plus tard, il comblait le desideratum. Le 1er janvier 1878, il publiait dans le *Mind* sous ce titre : *De la nature des choses en soi*, une étude capitale où il formulait à nouveau son principe des consciences inférées, l'élucidant, l'élargissant et lui empruntant toute une métaphysique.

Cette étude, nous ne la transcrirons pas littéralement, mais nous espérons garder à notre résumé la fidélité d'une traduction.

Posons d'abord que mes sentiments (nous rappelons une fois pour toutes que nous emploierons exclusivement ce mot comme équivalent de l'intraduisible *feelings*, lui-même singulièrement élargi par le professeur Clifford [1]) se distribuent en deux rangées distinctes : l'une interne ou subjective, où l'impression de peine suit l'annonce d'une mauvaise nouvelle, où l'abstraction « chien » symbolise les perceptions que j'ai eues de divers chiens ; l'autre externe ou objective [2], où le fait de lâcher une chose que je tiens est suivi de la vue d'un corps qui tombe ou du son de sa chute. — Ce second ordre est celui dont traite la physique, science qui considère les relations uniformes des objets dans le temps et dans l'espace. Notons bien — au moins jusqu'à nouvel ordre — que par *objets* ici nous signifions des groupes de mes sentiments qui persistent d'une certaine manière comme groupes, mais qui ne sont que des assemblages de changements *dans* ma conscience et rien en dehors. Notre définition de l'*objet* embrasse toutes les inductions de la science. Quand je tiens qu'il y a de l'hydrogène dans le soleil, j'entends que, si je pouvais m'en procurer dans une bouteille et le combiner avec la moitié de son volume d'oxygène, je me procurerais ce groupe de sensations possibles que nous appelons eau. Les inférences de la physique sont toutes des constatations ou des prévisions de sentiments miens actuels ou possibles ; elles ne me font donc pas franchir ma conscience.

Mais il est des inférences profondément distinctes de celles de la physique, par exemple ma conviction que *vous* êtes conscient et

1. M. Herbert Spencer distingue entre les *feelings* et les relations entre *feelings*, celles-ci correspondant à de plus ou moins vagues concepts. Le professeur Clifford néglige la distinction.

2. Ce serait là, pour M. Spencer, un cas de relation entre *feelings*.

qu'il y a dans votre conscience des objets semblables à ceux qui se trouvent en la mienne. Ces inférences n'impliquent aucuns sentiments à moi, possibles ou actuels, mais bien vos sentiments à vous, qui ne sont, qui ne peuvent être, en aucune hypothèse, des objets dans ma conscience. Les opérations de votre organisme, les mouvements de votre cerveau et de votre système nerveux, en tant que je les induis des recherches anatomiques, je les infère. Ce sont des faits que, sous des conditions données, je pourrais voir, des changements en ma conscience reliés dans l'ordre objectif avec des changements connus. Au contraire, quand j'infère l'existence de sentiments vôtres, analogues aux miens et reliés comme les miens en un assortiment subjectif, alors, par l'acte même de mon inférence, je *projette hors de* ma conscience ces sentiments et leur réalité, je les reconnais comme en dehors de moi. Nous proposons donc d'appeler ÉJETS ces existences inférées, afin de les distinguer des des OBJETS : les premiers sont projetés hors de ma conscience; les seconds lui sont présentés, ce sont des phénomènes. Pour ce qui est de savoir de quel droit j'infère d'autres existences que la mienne, écartons cette difficulté. Ne songeons pas à dénouer le nœud que le monde a tranché bien avant nous. « La position de l'idéalisme absolu peut être laissée hors de compte, bien que personne ne soit capable de justifier son désaccord avec lui. »

La croyance en la réalité d'autres consciences, c'est-à-dire en l'existence d'*éjets*, domine toutes nos pensées et tous nos actes. D'abord elle modifie profondément l'objet. Cette chambre, cette table, notre corps sont objets dans ma conscience et, comme tels, font partie de moi. Mais j'infère l'existence d'objets semblables dans votre conscience, et ceux-là, en tant qu'ils sont dans votre conscience, ne sont pas objets pour moi et ne le peuvent devenir : ce sont des éjets. Cela étant, je relie avec chaque objet comme il existe dans mon esprit la pensée d'objets semblables existant dans d'autres esprits humains. Je forme ainsi la conception complexe : cette table, objet dans les esprits des hommes; conception qui symbolise un nombre indéfini d'éjets, joints ensemble à un objet auquel la conception de chaque éjet ressemble plus ou moins. Cette conception complexe, nous l'appellerons OBJET SOCIAL; c'est le symbole d'une chose qui est dans ma conscience et d'un nombre indéfini d'autres choses qui sont éjets et hors de ma conscience. Dès là nous pouvons dire que la croyance à l'existence d'autres esprits est inséparablement associée à toute opération par laquelle des impressions discrètes sont construites en un *objet*. Ou, pour être plus précis, dès qu'un objet est formé dans mon esprit, une habitude fixe fait qu'il est

changé en objet social et qu'insensiblement il enveloppe une référence aux autres esprits. Cette référence sous-consciente à des éjets que l'on suppose est ce qui constitue l'impression d'*extériorité* dans l'objet, ce par quoi il est dépeint comme *non-moi*.

Si nous nous en tenions à cette argumentation, nous n'aurions qu'un plus complet développement de la distinction du moi et du non-moi, telle que l'article de l'*Academy* se bornait à l'indiquer. Le professeur Clifford va faire plus et mieux : ces premières conclusions vont devenir des principes à leur tour.

Quelle est la véritable distinction entre l'âme et le corps? — Avant de répondre, considérons d'abord que votre corps est un objet dans ma conscience, ce que n'est pas, ce que ne pourra jamais être votre esprit. Etant un objet, votre corps suit les lois de la physique. Toute question le concernant porte nécessairement sur les conditions physiques de la matière. Dire : « Jusqu'à ce point, la science peut expliquer; ici l'âme s'avance, » c'est commettre non pas une erreur, mais un non-sens. On s'est demandé si l'esprit était une force. Qu'entendons-nous par ce dernier mot? Une certaine qualité variable de matière se trouve être invariablement connexe avec la position qu'occupe relativement à elle une autre matière : exprimée en termes de cette position, cette qualité s'appelle force. La force est donc une abstraction relative à des faits objectifs; c'est un mode d'assemblage de mes sentiments ; elle ne peut absolument pas être la même chose qu'un éjet, c'est-à-dire que la conscience d'un autre homme. En dernière analyse, c'est la distinction entre l'éjet et l'objet qui, bien comprise, nous interdit de regarder l'éjet, par conséquent l'esprit d'un autre homme, comme entrant en aucune manière dans le monde des objets ni même comme soutenant à l'égard des autres changements du monde la relation de cause à effet.

Les faits éjectifs, c'est-à-dire les changements dans votre conscience, suivent un cours parallèle à des changements dans votre cerveau, lesquels sont des faits objectifs. Il y a donc entre l'esprit et le corps une correspondance qui se peut comparer à celle de la langue parlée avec la langue écrite. Le cerveau est-il compliqué, la conscience ne l'est pas moins. Constitués comme nous sommes, il nous semble impossible d'avoir un sentiment absolument simple un instant. Mes perceptions objectives sont formées d'un grand nombre de parties toutes accompagnées par une chaîne sans fin de souvenirs également complexes. Cette succession de groupes de changements constitutive de la conscience est analogue à un cordon tissu de fils innombrables occasionnellement entrelacés.

Peut-être objectera-t-on que dans cette complexité de sentiments

divers règne une unité, le moi conscient, qui se révèle à lui-même par une aperception indivisible. Mais nous croyons avec Hume que cette unité d'aperception ne trouve non pas dans la conscience instantanée, mais seulement dans la réflexion subséquente qui se produit sur l'acte de conscience. Et cette unité se réduit au pouvoir d'établir une connexion entre les souvenirs de deux sentiments simultanés Un sentiment, à l'instant où il existe, est *an und für sich* et nullement en et pour moi; c'est seulement lorsque, grâce à la réflexion, je me le rappelle comme mon sentiment, que s'élève, outre sa répétition affaiblie, tout un ensemble de connexions avec le cours général de ma conscience. D'ailleurs ce souvenir, en tant qu'il est en lui même un sentiment, est un absolu, *Ding an sich*. La personnalité consiste dans le fait que ces connexions entre les images affaiblies des sentiments passés sont assemblées en un même cours; elle est donc une chose relative, une propriété de ce complexe de sentiments nouveaux et de répétitions plus faibles des précédents, qui est appelé conscience.

Etablir ici que la complexité de la conscience a sa parallèle dans la complexité de l'action cérébrale serait bien superflu. Signalons seulement cette conséquence des découvertes de Müller et d'Helmholtz relatives à la sensation : que les sentiments distincts sur qui la mémoire a prise correspondent à des changements dans une portion du cerveau et du cerveau seul. Ainsi, dans le cas de la vision, il y a un message adressé des choses extérieures à la rétine et envoyé de là quelque part dans le nerf optique; or nous pouvons frapper ce télégraphe à n'importe quel point et produire la sensation visuelle sans aucune impression sur la rétine. D'où il paraît suivre que ce qui est connu *directement* est ce qui prend place au bout intérieur de ce nerf; que la conscience de la vue est parallèle aux changements dans la matière grise à l'extrémité interne, non aux changements dans le nerf lui-même ou dans la rétine. Ce qui nous amène enfin à dire que comme votre conscience est formée de sentiments élémentaires groupés bien diversement (*faits éjectifs*), ainsi les actions du cerveau comprennent des actions plus élémentaires (*faits objectifs*) groupés *d'une façon analogue* à ces sentiments. Le parallélisme est complet, et tout sentiment, si élémentaire soit-il, correspond à un changement spécial, comparativement simple, de matière nerveuse.

De ces considérations, d'importantes propositions dérivent.

Et d'abord admettrons-nous qu'un sentiment élémentaire puisse exister par lui-même sans appartenir à une conscience? Oui, si nous voulons être fidèles à la doctrine de l'évolution. Si cette doctrine est vraie, nous devrons avoir tout le long de la généalogie humaine une

série de degrés imperceptibles rapprochant de nous la matière inorganique. Aux membres les plus lointains de la série il nous faut accorder la conscience, une conscience, toutefois, bien plus simple que la nôtre. Où nous arrêter dans cette régression? Tant que les organismes offrent une certaine complexité, nous inférons une conscience; à mesure que l'organisme se simplifie, nous inférons insensiblement que la complexité de la conscience diminue. Mais faisons un saut, jusqu'aux mollusques membraneux, par exemple : là, nous ne sommes plus admis à inférer une conscience. Et pourtant non seulement, en fait, il est impossible de désigner la place où une brisure soudaine aurait lieu, mais il est contraire à toute méthode rationnelle de supposer une aussi brusque solution de continuité.

Pour sortir de cette difficulté, il n'est qu'une issue.

La conscience est un complexe de faits éjectifs, de sentiments simples, ou plutôt de ces éléments plus reculés qui ne peuvent pas être sentis, mais dont est composé le sentiment le plus rudimentaire. Ces faits éjectifs longent l'action de tout organisme, si élémentaire soit-il; mais c'est seulement lorsque l'organisme matériel a atteint une certaine complexité de structure nerveuse que le complexe des faits éjectifs réalise lui-même ce mode d'agencement appelé conscience. Mais comme la ligne ascensionnelle est ininterrompue, comme elle doit aboutir à la matière inorganique, nous n'avons pas le choix : force nous est d'admettre que tout mouvement de matière est accompagné de quelque événement éjectif qui pourrait faire partie d'une conscience.

D'où suivent deux corollaires : 1° Un sentiment peut exister par lui-même sans faire partie d'une conscience. Tout sentiment (ou élément éjectif) est une chose en soi. *Sentitur* est exclusivement ce qu'on en peut dire. 2° Ces éléments éjectifs correspondant aux mouvements matériels sont régis dans leurs relations de coexistence et de séquence par les pendants des lois physiques, sans quoi la corrélation serait détruite.

Cet élément dont nous venons de voir qu'était formé le plus rudimentaire sentiment, appelons-le ESPRIT-FONDS (*mind-stuff*, expression intraduisible encore). Une mouvante molécule de matière inorganique ne possède ni âme ni conscience, mais elle porte une petite quantité d'esprit-fonds. A mesure que la matière s'organise, jusqu'à former un vivant cerveau humain, l'esprit-fonds correspondant se complique lui aussi jusqu'à prendre la forme d'une conscience humaine douée d'intelligence et de volonté.

Nous voici arrivés au dénouement. Mais approfondissons encore.

Supposons que je voie un homme regarder un chandelier. Une *image*

de ce chandelier (lequel est objet pour moi) est formée sur sa rétine, et les messages nerveux vont de tous les points de celle-ci pour apporter ce que nous pouvons appeler une *image cérébrale* quelque part dans le voisinage des chambres optiques à l'intérieur de son cerveau. Cette image cérébrale est un complexe d'actions matérielles en ces organes, par conséquent un groupe de mes sensations possibles, par conséquent un objet pour moi, comme est le chandelier. L'image cérébrale représente imparfaitement le chandelier, auquel il correspond d'une certaine manière point pour point. Or tous deux, image et chandelier, sont matière.

Ce chandelier (phénoménal, objet pour moi) n'est pas la réalité extérieure dont l'existence est représentée dans l'esprit de l'homme, et l'image cérébrale n'est pas la perception qu'a l'homme du chandelier. En effet, le chandelier n'est qu'une perception dans *mon* esprit; l'image cérébrale est purement l'idée d'une perception possible dans mon esprit; tous deux sont donc mes objets sans rien d'éjectif. Mais il y a une perception dans l'esprit de l'homme que nous appellerons l'*image mentale* et qui correspond à quelque réalité extérieure. *La réalité extérieure soutient avec l'image mentale la même relation que le chandelier phénoménal soutient à l'image cérébrale* (tous deux objets). Or le chandelier et l'image cérébrale sont faits du même fonds (*Stuff*); ils sont tous deux matière. Donc la réalité extérieure est faite du même fonds que la perception de l'homme ou son image mentale, c'est-à-dire qu'elle est faite d'esprit-fonds. Et, de même que l'image cérébrale représente imparfaitement le chandelier (phénoménal), dans de semblables proportions, l'image mentale représente la réalité extérieure à la conscience.

Ainsi, pour découvrir la chose en soi représentée par un objet quelconque à mon esprit, j'ai à résoudre la question en règle de trois :

Comme la configuration physique de mon image cérébrale de l'objet.

Est à la configuration physique de l'objet,

Ainsi ma perception de l'objet (c'est-à-dire l'objet regardé comme un complexe de mes sentiments),

Est à la chose en elle-même.

Nous sommes donc obligés d'identifier la chose en soi avec ce complexe d'esprit-fonds qu'à d'autres égards nous avions dû croire longer l'objet matériel. En d'autres termes, *la réalité extérieure qui est représentée dans nos esprits comme matière est en soi esprit-fonds.*

Dès lors, c'est d'esprit-fonds que se compose la totalité de l'univers. Une partie en est agencée dans la forme complexe d'esprits humains. Ceux-ci contiennent d'imparfaites représentations et d'eux-

mêmes et de l'esprit fonds en dehors d'eux, à peu près comme un miroir réfléchit son image dans un autre miroir à l'infini. Cette imparfaite représentation est ce que l'on appelle un univers matériel. C'est dans l'esprit d'un homme une peinture du réel univers d'esprit-fonds.

Nous pouvons formuler ainsi les deux propositions qui concentrent toute cette exposition :

La *matière* est une peinture mentale où l'esprit-fonds est la chose représentée.

La *raison*, l'*intelligence*, la *volonté* sont des propriétés d'un complexe formé d'éléments eux-mêmes non rationnels, non intelligents, non conscients.

II.

Telle est, fort abrégée et dénudée des analyses incidentes qui en atténuaient la sévérité et la sécheresse, la dialectique hardie et subtile, ambitieuse et terre à terre tout ensemble, qu'a disposée, avec un art remarquable, ce métaphysicien de passage. Ne l'oublions pas en effet, W. K. Clifford ne faisait pas profession de philosophie; spéculer sur la nature des choses lui était un divertissement (Pascal). On retrouve, on devinerait le mathématicien dans cette méthode déductive dont il use, dans ce mode d'échelonner, *more geometrico*, ses théorèmes. Mais ce mathématicien est informé des hypothèses de la physiologie spéculative et ce n'est pas la moindre originalité de son ouvrage que ces démonstrations serrées et rigoureuses, enchâssant ici les données de l'évolution, là les belles découvertes d'Helmholtz sur le calcul sensationnel, travaux ordinairement apportés comme une preuve directe en faveur des prétentions du phénoménisme, soient alléguées pour établir quoi ? Que les choses en soi sont esprit.

Dans une sorte de post-scriptum, le professeur Clifford a semblé soucieux d'invoquer en faveur de ses vues d'imposants patronages : en première ligne, celui de Kant, qui aurait, selon lui, donné quelque part à entendre que la chose en soi pourrait bien être de même nature que l'esprit. Mais il n'est pas douteux que ce ne soit là un simple accident de pensée ; toute la *Critique de la raison pure* proteste contre toute tentative de détermination des réalités en soi, et Kant aurait lui-même dénoncé et trahi son inconséquence lorsqu'il a dit [1] que désirer connaître les noumènes serait vouloir être non plus des

1. *Critique de la raison pure*, I, l. 1, ch. 3.

hommes, mais des êtres dont nous ne pouvons pas même savoir s'ils sont possibles.

La doctrine de l'esprit-fonds a-t-elle été, comme croit bien trop modestement son auteur, implicitement admise et exposée par Wundt? — Ce qui est sûr, c'est que ce dernier s'est défendu d'avoir, dans ce qu'il a pu suggérer d'analogue, prétendu tracer autre chose qu'une hypothèse complémentaire du concept usuel de substance [1].

Il en est tout autrement de la parenté remarquable qui existe à bien des égards entre la philosophie de l'esprit-fonds et le panthéisme de l'Ethique. Cette ressemblance avec Spinoza a été indiquée par un décidé partisan de l'essai du professeur Clifford, par M. Frankland; elle est en définitive reconnue dans l'un des plus récents et des plus savants ouvrages qui aient été écrits sur le grand cartésien [2]. Dans son beau livre sur Spinoza, M. Pollock déclare, en effet, que c'est à la théorie de l'esprit-fonds que ce maître aurait abouti, sans l'influence du vieux dualisme issu de Descartes. A l'en croire, en effet, des attributs en nombre infini que Spinoza prête à la substance un seul est nécessaire et rend tous les autres superflus, c'est la pensée. En vain lui opposerait-on cette diversité des modes innombrables qu'enferme chacun des innombrables attributs de la substance. M. Pollock admet que tout mode de chacun des attributs autres que la pensée possède pour lui-même un mode de pensée, sorte d'esprit ou d'idée. De la sorte un mode spirituel ou idée accompagnerait tout mode, quel qu'il soit; il le longerait, comme dirait, comme a dit Clifford (*go along with*).

Il est vrai qu'une grosse objection a été proposée. Spinoza, a-t-on remarqué, insiste sur l'absence de toute connexion entre les divers attributs; ainsi l'exige la consistance du système. Or, suivant son interprète, les modes posséderaient tous des modifications de la pensée ou idées, et par là même seraient reliés les attributs. A moins que l'on ne prétende que ces modifications de pensée n'ont rien de commun ni entre elles ni avec ce que nous entendons par pensée. Mais alors de quel droit désigner d'un nom commun des mots qui ne se ressemblent en rien? Appeler pensée ce qui diffère du tout au tout de la pensée, c'est parler pour ne rien dire, c'est du pur psittacisme. La difficulté avait déjà été, sous une autre forme, proposée par Tschirnhausen : Spinoza, observait-il, professe que les attributs sont en nombre infini; or il entend par attribut ce que l'entendement perçoit relativement à la substance. Comment se fait-il donc

1. *Phys. psychol.*, 2te Aufl., Bd. II.
2. *Spinoza*, by Frederick Pollock, London, 1880.

que, de l'infinité d'attributs existant, notre entendement n'en perçoive hors de lui qu'un seul, l'étendue ?

L'objection est sérieuse, elle n'est pas insurmontable, et M. Pollock pourrait, ce semble, répondre avec avantage. Il est d'abord un point sur lequel aucun doute ne saurait s'élever : la pensée, dans la cosmologie de l'Ethique, coexiste avec l'étendue, l'accompagne, la longe; toute la théorie spinoziste de l'union de l'âme et du corps est fondée sur ce principe. Pourquoi n'accompagnerait-elle pas tous les autres attributs, comme elle fait l'extension? De deux choses l'une : Ou la pensée attribut sera sans relations d'aucune sorte avec quelque attribut que ce soit; mais alors de quoi sera-t-elle pensée, car enfin il faut bien qu'elle pense quelque chose? D'ailleurs cette alternative est interdite, puisque la pensée est posée par Spinoza comme parallèle à l'étendue. Or on ne s'expliquerait pas cette exception en faveur d'un attribut, de préférence à tous les autres. Ou bien la pensée est l'attribut réflecteur de tous les autres; telle est en effet sa nature, puisque le propre de l'être est l'intelligibilité. Alors il faut accorder qu'elle coïncide avec tous les attributs, quels qu'ils soient. Quant au doute de Tschirnhausen, concernant la débilité de la pensée humaine, nous le dissiperons en lui opposant que le champ objectif de notre intelligence à nous est actuellement limité; la pensée de l'être parfait seul embrasse, contient la plénitude de l'être; la nôtre n'en parcourt qu'une section. Mais la pensée en elle-même n'en est pas moins parallèle à toutes les formes du réel; elle en possède l'ubiquité. Que Spinoza pousse dans cette voie, qu'il dérobe de derrière la pensée l'être, et l'on a la conclusion de W.-K. Clifford.

Une analogie non moins saisissante est celle que M. Whittaker a cru apercevoir entre la théorie de l'esprit-fonds et le système de Schopenhauer [1]. Il est certain que les points de contact abondent. Une même inspiration physiologiste paraît avoir présidé à l'une et l'autre conception des choses. Schopenhauer rappelait volontiers qu'il n'avait fait que traduire en langue philosophique les idées de Cabanis et de Bichat. Lui aussi il a entrepris de résoudre l'esprit en des éléments sous-conscients, soustraits au plein jour de la connaissance; de même l'esprit-fonds se réduit à des éléments qui, agencés, constituent bien la conscience, mais sont par eux-mêmes inconscients. Schopenhauer aussi pour désigner ce substrat essentiel des choses qui gît sous les apparences perçues, s'est mis en quête d'un terme qui fît bien antithèse avec la faculté même de connaître, avec l'intelligence : il a choisi la volonté. W.-K. Clifford, en préférant

1. *Mind-stuff from the historical point of view* (*Mind*, octobre 1881).

à la volonté le sentiment, adopte une expression plus conforme aux récentes découvertes de la science.

On pourrait se livrer à bien d'autres rapprochements. M. Whittaker, désireux de trouver à la doctrine de l'esprit-fonds des devancières, trace un assez long historique, dont la conclusion est que la nouvelle conception peut être considérée comme la formule finale d'une métaphysique assez au point pour se conformer aux méthodes et aux résultats de la science physico-psychologique, assez forte et dogmatique pour être maintenue contre le scepticisme critique, ce que ne peuvent guère ni le « réalisme transformé » de Spencer ni le « réalisme raisonné » de Lewes. L'admiration de M. Whittaker, loin d'être compromettante pour l'Essai, se fait toute prudence, toute sollicitude. Il se préoccupe uniquement d'en adoucir la nouveauté et l'imprévu, de lui désigner une place, — la bonne place, — dans le développement processif de la pensée spéculative.

D'autres admirations furent moins avisées et, par leur promptitude à élargir encore les principes suffisamment étendus sur lesquels l'auteur de l'Essai s'était appuyé, métamorphosèrent une déduction savante en une sorte de roman ontologique. Ç'a été le cas de M. F.-W. Frankland [1], qui à Wellington (Nouvelle-Zélande), dans une conférence devant la Société philosophique, exposa le système de l'esprit-fonds et en réclama la co-paternité, car, affirmait-il, les mêmes idées lui étaient venues à lui dès 1870. Mais, depuis Salomon, il est admis que le véritable père est celui qui veut avant tout garder la vie sauve à son enfant. Et il ne tient pas à M. Frankland que la doctrine dont il se dit le co-inventeur ne se brise et ne vole en éclats, tânt il la bourre de témérités et de chimères. Le professeur Clifford, dans son Analyse, s'était borné à noter entre les sentiments deux ordres de relations : de coexistence et de séquence; il lui avait suffi de conclure que derrière la matière apparente existent des éjets constitués par des unités d'esprit-fonds. C'est bien trop peu pour M. Frankland, qui sous couleur de « poursuivre la ligne de pensée ainsi tracée », s'exerce aux applications les plus aventureuses. Il veut que l'on distingue encore dans les sentiments des *degrés d'intensité*, des *différences de volume* (que peut bien être, par grâce, le volume d'un sentiment ?) et enfin des *relations causales*. Cela fait, rien ne sera plus facile que d'exprimer en termes d'esprit-fonds les théories modernes de la physique du monde; ces notions, *matière*, *inertie*, *force*, *mouvement*, *masse*, *temps*, etc., pourront se traduire en langue nouménale. Le mouvement est esprit-fonds, le volume du sentiment est la masse, l'inten-

1. *Mind*, janvier, 1881 (Notes and Discussions).

sité du sentiment la vitesse, etc. Si le professeur Clifford eût vécu, nous dontons qu'il eût endossé d'aussi intrépides généralisations. Il eût éprouvé une joie médiocre à se voir aussi exagérément admiré.

Mieux vaut un sage ennemi; mieux valent de clairvoyants contradicteurs. Ceux-ci n'ont pas fait faute à l'Essai.

III

L'une des critiques les plus minutieuses qui aient été faites de l'esprit-fonds est dûe à M. Edmond Gurney [1].

Il distingue deux phases dans le raisonnement que nous avons plus haut retracé. En premier lieu, on s'est proposé d'établir que toute parcelle de ce que nous appelons matière existe en corrélation avec des sentiments et que toute matière est connexe à de l'esprit-fonds. Secondement, on a essayé de prouver que cet esprit-fonds par qui la nature est longée n'est ni plus ni moins que la réalité de l'objet matériel.

M. Gurney considère d'abord la seconde partie de la thèse.

L'argument central qui la résume est celui que l'auteur a mis en règle de trois. Il prenait l'exemple d'un homme regardant un chandelier, ce qui lui donnait quatre termes : le chandelier (objet pour moi); l'image cérébrale qu'en a l'homme (laquelle est également objet pour moi); l'image mentale en l'homme (ou perception); la réalité extérieure (correspondant à cette perception). D'où la proportion suivante :

1 la réalité extérieure : 2 la perception en l'homme
:: 3 le chandelier : 4 cerveau de l'homme (ces deux derniers objets pour moi).

Or 3 et 4 sont de même fonds, savoir de matière; donc 1 et 2 sont de même fonds, savoir d'esprit-fonds.

Mais, propose M. Gurney, substituons dans les termes 2 et 4 à la perception de l'homme *ma* perception à moi et à son cerveau *mon* cerveau, ce qui est assurément légitime. La proportion devient :

1 la réalité extérieure : 2 ma perception
:: 3 le chandelier : 4 mon cerveau.

Or, ma perception et le chandelier (objet pour moi) ne font qu'un c'est-à-dire que 2 et 3 sont identiques. « En sorte que l'habileté de former les deux premiers termes d'un certain fonds, les deux sui-

1. *Monism* (Mind, apr. 1881).

vants d'un autre, a dépendu d'un pur artifice, consistant à imaginer deux hommes au lieu d'un. »

Cette réfutation nous paraît plus spécieuse que solide, et nous doutons que le professeur Clifford eût souscrit à la substitution. En effet je puis, par une hypothèse, feindre que l'image cérébrale de l'homme, ou, comme préfère dire M. Gurney, le cerveau de l'homme soit objet pour moi; mais comment imaginer que ma propre image cérébrale, mon cerveau propre devienne jamais objet pour moi, ainsi que dans le terme 4 de la seconde proportion ? Comment contemplerais-je mes modifications cérébrales? En second lieu, à supposer que cette substitution fût acceptable il faudrait avoir établi d'abord l'illégitimité de la primitive proportion. Or en aurait-on le droit, à moins de nier le fait évident des éjets? Pourrait-on soutenir que, voyant un autre homme je n'infère pas en lui une conscience ? Rien ne s'oppose à ce que l'on imagine devant notre chandelier deux hommes au lieu d'un. Si M. Gurney tient absolument à ce qu'une substitution ait lieu, accordons lui la seule qui se puisse raisonnablement opérer. Remplaçons dans le terme 2 la perception qu'a l'homme par la perception que j'ai moi-même, et dans le terme 4 l'image cérébrale en l'homme, non par ma propre image cérébrale, ce qui est inadmisible, mais par ma propre image mentale, ce qu'on ne peut refuser, car elle est la seule, que je puisse directement atteindre quand il s'agit de moi.

La proportion redevient :

1 la réalité extérieure : 2 ma perception
:: 3 le chandelier : 4 mon image mentale.

2 et 3 sont encore identiques; sans doute, mais entre ma perception et mon image mentale c'est-à-dire entre 2 et 4 je ne distingue pas. Or l'image mentale est un fait de conscience, un sentiment. Les quatre termes sont donc faits d'esprit-fonds.

Le professeur Clifford avait admis que tout sentiment, quoique non conscient par lui-même, fût susceptible d'entrer dans des complexes constitués en consciences; ce qui devient pour M. Gurney l'occasion d'une critique nouvelle. Il suppose (ce que la théorie de l'évolution l'autorise à faire) que toute matière soit devenue hautement organisée et par conséquent tout esprit-fonds agencé en complexes, de telle sorte que le contingent de réalité dans le monde se réduise à deux esprits. Chacun de ces deux esprits sera représenté dans l'autre comme un cerveau matériel; mais comme un esprit, d'après le professeur Clifford, consiste en ses contenus, chacun de ces es-

prits serait donc une représentation matérielle de l'autre, c'est-à-dire une représentation matérielle de la représentation matérielle de lui-même? « Mais appeler cela une réalité serait assurément s'efforcer de trouver un contenu visible en deux miroirs face à face dans un espace vide. »

En raisonnant comme il le fait, M. Gurney oublie deux choses : 1° que ces complexes appelés consciences restent formés de sentiments par eux-mêmes inconscients, à l'assemblage desquels la conscience s'ajoute comme un caractère surérogatoire, comme une propriété nouvelle qui ne les dépouille pas de leur nature intrinsèque, de sorte que deux consciences qui se réfléchiraient l'une l'autre se renverraient chacune l'image de ses composantes et ne ressembleraient en rien à deux miroirs dans le vide; 2° que chacun des sentiments dont est fait la conscience est *ding an sich*, une chose en soi. qui s'ébranle, vibre, retentit, soit à l'approche de sentiments étrangers, soit au contact des sentiments concomitants qui s'unissent à lui pour composer un même complexe. Même nous irons bien plus loin que l'objection. Nous concevrions à la rigueur que le contigent de la réalité fût réduit non pas à deux, mais seulement à une conscience, qui se percevrait elle-même, dans l'intuition immédiate de ses sentiments constitutifs.

A vrai dire, le savant critique n'a soulevé cette difficulté que par une concession qu'il retire au plus vite. Jamais il n'accordera sérieusement que par une gradation insensible les sentiments rudimentaires s'élèvent, de progrès en progrès, jusqu'à cet apogée de la conscience. Une telle progression ascendante est, selon lui un leurre. Dans la chaîne des êtres, au contraire, la conscience quelque part surgit pour la première fois. « A l'instant précis où une créature vient de percevoir le changement d'un sentiment à un autre, un événement vient de se produire qui est contre la théorie de Clifford un argument aussi décisif que tous ceux que l'on pourrait tirer des œuvres intellectuelles d'un Shakespeare ou d'un Newton. »

Cette objection serait de nature à plaire au spiritualisme en honneur chez nous, en raison de la valeur en quelque sorte surnaturelle qu'elle attribue à la conscience. L'école inspirée de Maine de Biran accorde volontiers une existence absolue et comme une dignité nouménale au moi, c'est-à-dire à l'unité active, intelligente et en possession d'elle-même. Il est trop clair que, si l'on se maintient en cette position où s'est longtemps en France cantonnée la philosophie classique, de toutes les ingénieuses constructions du professeur Clifford il ne subsiste plus un fétu. Mais ce dernier se fût refusé à s'incliner, comme en présence d'un axiome, devant cette réalité

prétendue d'un moi indépendant, isolé, îlot inaccessible dans le petit monde humain, apparu d'un coup et d'une pièce, empire au centre d'un empire. Et les raisons à l'appui de son refus n'auraient pas laissé d'être abondantes.

Il est si peu exact que la conscience s'élance d'un coup, toute achevée, toute parfaite, comme une Minerve d'un cerveau divin, que M. Gurney ne limite très certainement pas à la seule humanité le privilège de se percevoir existante. Il ne dénierait pas aux animaux immédiatement inférieurs à l'homme une certaine conscience, moins claire toutefois et moins réfléchie que la nôtre; ni à ceux qui viennent après une conscience plus indécise encore et ainsi de suite selon une graduelle décroissance, jusqu'aux organismes les moins savants, sans que l'on puisse jamais dire : ici disparaît toute *sentience*. Ne serait-ce pas que de la combinaison de plusieurs sentiments une obscure perceptivité se dégage comme un effet immédiat et que tout sentiment est au moins en puissance une partie de complexe conscient?

D'ailleurs à quoi bon emprunter à l'échelle des vivants nos exemples? Il suffit de considérer le moi humain. La conscience est si éloignée de constituer dans la nature une sorte de citadelle métaphysique que même en l'homme, elle n'a rien de l'indivisibilité majestueuse dont on prétend la doter. Le philosophe de l'esprit-fonds, aurait eu beau jeu à citer non pas des fantasmagories cosmologiques, comme celle qu'a échafaudée M. de Hartmann, mais les expériences précises, concluantes, qui éclairent si vivement la genèse du fait sensationnel. Sans même recourir à ces travaux si probants, il suffirait d'alléguer des exemples qui sont du domaine banal. Ainsi ces crises morbides où la perception de soi s'oblitère, évanouissements, syncopes ou somnolences dans lesquelles l'impression consciente perd de sa netteté, jusqu'à se dissoudre entièrement. Ainsi ces aperceptions si finement analysées par Leibnitz, infiniment petits qui tantôt s'éclairent d'intelligence, tantôt à jamais inconnues de nous, nous meuvent, nous *agissent*, dirait Malebranche, entrent dans nos pensées et circulent dans l'âme. Ainsi par-dessus tout cette mystérieuse faculté de la mémoire qui serait en nous une contradiction de toutes les minutes, si nous contestions à nos idées le pouvoir de disparaître du plein jour de la conscience, sans pour cela mourir à cette âme où elles doivent bientôt tourbillonner à nouveau. A moins que nous n'en revenions à la plaisante explication du vieux temps. Les idées, disait-on en cet âge d'or, sont au cerveau ce que des plis sont à une étoffe; laissée à elle-même, l'étoffe reprend et dessine la rayure qui lui a été imprimée : ainsi le cerveau. Une métaphore expliquait la

mémoire; « le pli est pris ». Mais aujourd'hui, qui serait satisfait à si bon compte? Nous sommes donc poussés à cette conclusion, postulat du professeur Clifford : le sentiment, bien qu'il constitue un élément de conscience actuelle ou future, est inconscient par essence. En d'autres termes, toute idée n'est pas nécessairement réflexive, et ce que Pascal a dit du cœur se peut dire de toute l'âme : la pensée aussi possède des raisons qu'elle ne connaît pas.

Aucun des griefs cherchés par M. Gurney à la philosophie de l'esprit-fonds n'est resté debout. Aussi peu légitime nous paraît la querelle intentée par ce critique non plus à cette théorie spéciale, mais, à l'occasion de cette théorie, à toute tentative moniste en général. Dans une page d'une réelle beauté, M. Pollock établissait, à l'encontre des dédains de l'empirisme, qu'affirmer l'unité substantielle des choses sous la dualité phénoménale de l'esprit et du corps était « couper le nœud gordien » que les écoles se sont consumées à dénouer. Comment, s'était-on jusqu'ici demandé vainement, être sûr que ma sensation ressemble à la chose sentie? Rien de plus simple pour un moniste, puisque selon lui, l'esprit et le corps sont réellement une même chose. « La méthode qui découvre une connexion entre les séries internes et les séries externes de phénomènes prend dès lors un caractère purement scientifique. » — Or c'est là une proposition que M. Gurney combat sans merci. Nous aurions beau, dit-il, connaître intimement d'une part chaque idée, chaque sentiment de tout esprit, et de l'autre chacune des plus délicates et des plus secrètes opérations nerveuses qui accompagnent ce sentiment ou cette idée, notre science des faits dans lesquels se prolongerait ce parallélisme, allât-elle à l'infini, ne nous ferait pas accomplir un seul pas vers l'intuition d'une unité sous-latente. En ce qui nous concerne nous-mêmes, une pareille recherche, ajoute-t-il, est chimérique. Deux choses sont connues comme distinctes; il n'est possible de s'assurer ultérieurement qu'elles sont les côtés ou les aspects d'une seule réalité, que si la position de celui qui examine peut être modifiée. Or, pour l'observateur humain se considérant lui-même, rien de tel; sa position par rapport à ses propres phénomènes ne peut être changée. Il ne peut se voir de dedans et de dehors, comme une courbe qui vous apparaît ou convexe ou concave, selon le point dont vous la regardez.

Cette fois encore, nous nous ferons l'avocat de l'esprit-fonds, et d'autant plus volontiers que ces dernières objections ne portent pas contre telle ou telle forme de l'idéalisme, mais ébranlent toute métaphysique en général. Il y est fait en vérité trop aisément fi des résultats auxquels la spéculation peut prétendre. Car supposons le mo-

nisme démontré, ne serait-ce rien que d'avoir rejeté bien loin de la psychologie physiologique cet épouvantail d'une contradiction incurable entre les deux ordres de sciences ainsi associés en une seule? Même, nous en tenant au point de vue strictement phénoménal, serait-il sans intérêt pratique de savoir que ces deux ordres coïncident quelque part; que les deux séries de faits sont légèrement divergentes, mais enfin divergentes, de sorte qu'il existe un point où une intuition unique pourrait les saisir, point que le seul tort de Maine de Biran avait été de croiretrop proche et trop apparent? — Mais à quoi bon, puisque par rapport à l'une et l'autre série l'observateur qui est nous-même ne réalise pas cette conditon indispensable, pouvoir se déplacer? — Nous répondrons : Cet argument ne peut inquiéter qu'une psychologie superficielle; il prend pour accordée la dualité fondamentale des deux séries de faits ; il les place vis-à-vis l'une de l'autre, comme égales, indépendantes, rivales pour ainsi dire. Le contraire est le vrai. De ces deux séries nous n'en connaissons proprement qu'une seule, celle des faits psychiques. C'est par une illusion que nous nous persuadons atteindre l'autre, celle des faits physiques; c'est au travers et comme dans la transparence de la première qu'il nous semble découvrir la seconde. Il est donc inutile de chercher comme réclame le critique, une position d'où nous puissions contempler d'un regard les deux développements. Cette position est justement celle que chacun de nous, que lui tout le premier occupe. Peut-être ce moyen de défense excède-t-il les termes suivant lesquels le professeur Clifford a posé la question. Mais, si la théorie de l'esprit-fonds peut se maintenir, ce ne saurait être qu'en s'étayant sur l'idéalisme.

Nous ne nous sommes ainsi étendus sur l'étude de M. Gurney que parce qu'elle enfermait tout l'arsenal des critiques dirigées contre la trame de la doctrine. Il n'est peut-être pas une des articulations, pas un des ressorts de la déduction moniste que ce consciencieux investigateur n'ait éprouvé et fait jouer sous nos yeux. Nous avons, en dépit de ses inquiétudes, constaté par nous-mêmes que la machine était bonne et avait été construite suivant les règles de l'art le plus exigeant. Cette réfutation par le détail n'a, en fin de compte, rien réfuté qu'elle seule.

Nous passerons bien plus vite sur les deux articles consacrés au même sujet par M. Josiah Royce dans le *Mind* [1]. Non que le mérite n'en soit grand; mais ils ont le défaut de se produire trop tard. Les brillantes objections ont été déjà moissonnées. Parmi celles que glane

1. *Mind stuff and reality* (*Mind*, Jul. 1881, Jan. 1882).

ce nouvel adversaire, une cependant est digne de nous arrêter. Ce n'est point celle qui reproche à l'esprit-fonds, de « rééditer la vieille histoire » et de nous donner, comme toutes les abstractions métaphysiques, une énigme de plus; ni celle qui condamne l'emploi de ces mots « réalité à deux côtés », ou « conscience pure » ou « unités », ou « formes ». Il est bien certain que nulle métaphysique ne soulèvera jamais tous les voiles; quant aux termes plus ou moins métaphoriques auxquels le philosophe a recours, il emploie ceux qu'il trouve, n'étant pas l'auteur de la langue (et nous n'en plaignons pas celle-ci, qui n'y eût sans doute pas gagné en pittoresque).

L'argument que nous tenons à ne point laisser échapper a pour objet de montrer que la conscience telle que la conçoit le professeur Clifford est inexplicable en sa formation. En effet, raisonne M. Josiah Royce, la conscience est définie un complexe d'éléments divers et divers par essence, puisque ce sont des choses en soi. Mais alors comment comprendre que ce complexe forme une unité? Cette unité vient-elle d'une seule des intégrantes du complexe? Alors les autres composantes sont inutiles, et un seul sentiment suffit à constituer une conscience, ce que nie notre hypothèse. Serace de la somme des sentiments assemblés que cette unité saillit? Impossible, puisque par eux-mêmes et essentiellement ces sentiments sont une pluralité. Or une pluraliié ne pourrait dire « je », comme il arrive à ma conscience. Et quand j'examine cette conscience, je trouve que tout y est multiple, tout, sauf *moi-même* et l'*acte* d'examiner.

Il n'y aurait pas besoin de beaucoup forcer ce raisonnement pour le ramener à l'une des principales objections proposées par M. Gurney. Tout à l'heure, on nous disait que la conscience était apparue tout à coup; on nous dit maintenant que le moi existe par lui-même, au-dessus et comme à part des faits conscients. Le point de vue est en réalité le même. Nous serions cependant autorisé à témoigner à M. Josiah Royce plus de sévérité. Eh quoi, c'est lui, l'ennemi des « abstractions », le censeur impitoyable des « entités métaphysiques », c'est lui qui vient élever au rang de chose en soi, d'existence absolue, le moi conscient! Comme si ce moi supérieur à mes phénomènes n'était pas au premier chef une entité! Par des voies différentes, les Ecossais et l'école de Maine du Biran ont poursuivi ce mirage : l'intuition transcendante du moi; mais qu'un penseur qui se pique de positivité continue l'aventure, nous n'en sommes pas légèrement surpris. Chercher le moi en dehors des faits est aussi décevant que poursuivre une substance dépouillée de ses attributs. Le

moi est bien, si l'on veut, quelque chose de plus que la somme de ses éléments, mais un quelque chose inséparable de cette somme. Il n'en faut pas plus à notre doctrine; il n'en faudrait même point tant, puisque, selon elle, tout atome d'esprit-fonds est conscient en puissance et virtuellement un moi.

Dans son second article, abordant pour son propre compte le problème des rapports de l'être avec la pensée, M. Josiah Royce édifiait à son tour une doctrine métaphysique. Avec une prudence extrême, il prenait soin de rappler qu'il entendait bien n'esquisser ni plus ni moins qu'une hypothèse. Précaution bien en pure perte. Aucune philosophie ne prétend guère à la métallique vérité des axiomes. Ici, ce que l'on offrait avec d'infinies ressources de savoir et d'habileté, c'était un retour indirect à Berkeley, mais à un Berkeley modernisé, à un Berkeley dépourvu de tout appareil théologique. La réelle unité des choses se réduisait à une conscience universelle, dont la fixité et la pérennité garantissait à toute existence par elle réfléchie ses droits objectifs. Mais, dès qu'il répudiait toute interprétation théologique de cette « hypothèse », dès qu'il se refusait, par conséquent, à situer sous cet éternel mouvement de l'univers l'action indéfectible de l'être qui est à lui-même sa fin, quel sens M. Josiah Royce pouvait-il bien attacher à ces mots « universelle conscience? » Désignait-t-il l'Unité par excellence, il ne pouvait éluder la solution théologique qu'il condamne. Veut-il dire un complexe de toutes les réalités par lui-même pourvu de spontanéité et d'intelligence, tout comme le complexe de mes sentiments s'est parachevé en mon âme consciente, que nous voilà près du professeur Clifford!

IV

Il est une dernière critique, ramassée, concise, que nous avons réservée, parce que seule peut-être elle touche à la conception maîtresse d'où dépend la fortune de la théorie. Jusqu'ici, les polémiques n'ont entamé que les côtés; c'est en pleine tête que sera maintenant visée la philosophie de l'esprit-fonds.

Tous ces ingénieux agencements de considérations empruntées au principe évolutionniste, à la loi de continuité, aux mesures sensationnelles, aux formes numériques, à des applications de la règle de trois, ont résisté à l'attaque des logiciens et des psychologues, parce que les assaillants semblaient respecter la proposition fondamentale sur laquelle repose tout l'échafaudage : celle qui condense la théorie des éjets. Or, cette proposition, un écrivain moins facile à prendre le

change l'a directement battue en brèche, dédaignant tout le reste, qui devait tomber de la même chute : nous voulons parler de M. Shadworth Hodgson, auteur de la *Philosophie de la réflexion*[1].

Quel était le point de départ du professeur Clifford? C'était, si l'on s'en souvient, l'opposition radicale entre deux séries de sentiments en nous, les uns par lesquels nous constatons ou nous imaginons des phénomènes ou visibles ou susceptibles de le devenir, ce sont les *objets*; les autres par lesquels nous projetons hors de nous des états que nuls phénomènes ne sauraient nous traduire et qui, en aucune hypothèse, ne pourraient se révéler à notre conscience : ce sont les *éjets*. Autour de cette distinction a pivoté, avec des prodiges de souplesse, l'argumentation de l'esprit-fonds.

Cette opposition, M. Shadworth Hodgson, dès l'article de l'*Academy*, en dénonçait l'inanité. « C'est une erreur, soutenait-il, de croire « qu'il y ait une plus grande différence à franchir entre votre con- « science et la mienne qu'entre l'objet et le sujet dans une conscience « donnée. Il n'est pas exact que ma conception de votre conscience « soit un symbole qui ne puisse être exprimé en termes de mon sen- « timent. » Votre conscience, ne m'est pas exprimée de même que les autres objets, soit; mais il faut distinguer entre mes sentiments *présentatifs* grâce auxquels je connais les objets et mon imagination laquelle est médiatement présentative. De sorte que pour moi connaître votre conscience, « c'est me représenter à moi-même « ce que j'imagine que vous sentez présentativement. » Par conséquent, « la distinction entre mes sentiments et les vôtres ne saurait « jamais être un fondement pour une métaphysique qui traite de la « *nature* des choses, parce qu'elle consiste en une différence non pas « de genre, mais uniquement de temps, de lieu, de circonstances. »

Telle est l'objection décisive. Quant aux faciles chicanes que M. Shadworth Hodgson cherche ensuite au théoricien de l'esprit-fonds, coupable d'avoir consenti à prêter dans sa philosophie une place aux choses en soi, l'importance en est moindre. Mais quand elle réduit les soi-disant éjets à n'être que des objets par ricochet, si l'on peut dire, la *Philosophie de la réflexion* porte à l'esprit-fonds un coup d'une précision mortelle.

Tout à l'heure, quand nous développions la suite des théorèmes qui devaient aboutir, en dernière analyse, à la négation de la matière, notre raison éprouvait comme un malaise. L'habileté des déductions enchaînait notre pensée; mais nous consentions à contre-cœur. Nous

1. *The philosophy of reflexion*, by Shadworth Hodgson, London, 1878, t. I, ch. 3.

soupçonnions un stratagème. Et, en effet, voyez! C'était après avoir admis la matière phénoménale comme existante; après avoir opposé cette matière aux éjets, réalités non traduisibles en phénomènes; après avoir fouillé l'organisme cérébral; après avoir remonté la gradation des vivants jusqu'à cette zone où ils confinent au règne des choses brutes, que, par un subit escamotage, on faisait s'évanouir cet univers tout à l'heure substantiel, consistant et palpable, maintenant impondérable, inattingible, vain symbole qui dissimulait l'esprit-fonds. Mais, si la matière est un leurre, de quel droit l'avoir posée d'abord comme première ligne à l'arrière de vos déductions? Si la réalité phénoménale est néant, lorsque vous avez étagé sur elle la réalité de l'esprit omni-présent, vous avez donc bâti dans le vide!

Où l'artifice se laisse surprendre, c'est quand l'ingénieux rédacteur du *Mind* oppose à l'objet l'éjet. Comme si ces éjets que je conçois, c'est-à-dire ces consciences étrangères à la mienne, je me les représentais autrement que grâce aux inductions redoublées qu'autorisent leurs manifestations phénoménales! Comme si je ne me figurais pas les sentiments d'autrui sur le patron de mes sentiments à moi et les éjets exactement d'après le modèle de mes objets!

Un homme que je contemple regarde un chandelier : chose matérielle, phénoménale pour ma conscience, ce chandelier ne devra-t-il pas être phénoménal et matériel aussi pour la conscience de cet homme? Evidemment oui, puisque je ne conçois de conscience qu'à la ressemblance de la mienne. Objet pour moi, objet pour lui.

Mais, s'il en est ainsi, je puis renverser l'exemple de tout à l'heure et supposer que l'homme me regarde contemplant à mon tour le chandelier. Il suffira d'intervertir les termes deux à deux, de manière à avoir : le chandelier (objet pour l'homme); — l'image cérébrale que j'en ai (également objet pour l'homme); — l'image mentale en moi (ou perception); — la réalité extérieure (correspondant à cette perception). Ce qui nous donne la nouvelle proportion qui suit :

1 la réalité extérieure : 2 à ma perception
:: 3 le chandelier : 4 à mon cerveau (ces deux derniers objets pour l'homme).

2 et 3 sont encore de même fonds; (d'après ce que nous venons de dire, le chandelier est perçu par l'homme comme il l'est par moi, sous forme phénoménale); 3 est de même fonds que 4, c'est-à-dire matière. Donc la réalité extérieure est elle-même formée non d'esprit-fonds, comme il semblait dans la proportion primitive, mais de fonds-matière. L'opération se retourne contre qui l'emploie et donne

un résultat diamétralement contraire à celui qu'il en attendait. Tant il est dangereux d'introduire en psychologie le jeu des nombres et de raisonner métaphysique μαθηματικῶς.

La théorie des éjets renversée, c'en est fait de cette savante combinaison dont elle était l'unique support. Plus de sentiments d'une croissante inconscience qui longeraient le corps depuis la matière vivante jusqu'à l'inorganique; plus d'atomes doués d'une vague *sentience*, sauf à entrer plus tard dans le tourbillon d'un complexe conscient; plus de différence du corps à l'esprit seulement instituée par la dualité des sentiments; plus d'esprit-fonds, réalité ultime et imparfaitement feinte dans le mensonge de la matière.

Si l'idéalisme est resté invincible aux réductions à l'absurde, s'il attend aujourd'hui encore l'argument qui le réfutera, ce n'a été qu'en se maintenant dans sa position exclusive de philosophie de la pensée. Transiger avec le δημολογος, se prêter vis-à-vis du réalisme, ne fut-ce qu'à titre provisoire, à des accommodements, c'est perdre tout le bénéfice de son évidence. Il ne peut accepter, même sous bénéfice d'inventaire et par un artifice de méthode, la réalité en soi de l'objet perçu, qu'il ne se condamne à la proclamer toujours. Le professeur Clifford s'était cru maître d'employer la matière comme engin logique pour déloger à jamais de sa cosmologie la matière; mais l'intruse était tenace. C'est elle à son tour qui s'impose et ordonne à l'esprit de sortir. La concession lâchée ne sera jamais reconquise.

Est-ce à dire, toutefois que la conception génératrice du système de l'esprit-fonds, impuissante à dérouler ces suites de théorèmes que l'on s'est flatté d'en obtenir, ne recèle pas une profonde intuitition métaphysique? Loin de là. Nous estimons au contraire que, si l'on écarte le subterfuge déductif, la théorie des éjets, pour peu qu'on l'interprétât, mériterait d'être conservée.

Il y a deux manières d'entendre le mot d'éjet. On peut, comme a fait le professeur Clifford, considérer principalement, dans ce qu'elle a de représentatif l'impression consciente chez autrui; ma perception du chandelier est un objet; celle qu'en a l'homme, voilà l'éjet. Mais M. Shadworth Hodgson a victorieusement établi que la représentation dans l'esprit d'autrui est elle-même à mes yeux un dérivé de ma représentation ou reçue ou imaginée; que l'éjet est lu à travers l'objet. Bref, ce caractère représentatif de l'éjet n'en est que le côté extérieur (dût cette expression nous attirer les foudres de M. Josiah Royce), ce par quoi il est reflet de quelque chose, ce par quoi il est, à vrai dire, objectif. Or le verso n'est pas toute la page; derrière est le recto. Un éjet représente; mais avant tout, originellement, il est sentiment, impression vive, réaction individuelle chez la conscience

à laquelle il représente. Il ne se résorbe pas dans le phénomène qu'il dépeint; sans quoi il serait ce phénomène lui-même. Non, il s'oppose à ce phénomène; il est un fait d'une vie interne et consciente; il est élément d'un moi : il affecte une sensibilité en plaisir ou déplaisir; il est à son rang dans la vivante trame d'une mémoire; il a son action sur une volonté. En tout cela, il nous apparaît non plus comme une pure représentation, mais comme le détachement d'une spontanéité : il est la manifestation d'un esprit.

Or nous connaissons d'autres esprits que le nôtre; mais comment obtenons-nous une telle connaissance?

L'auteur de la *Philosophie de la réflexion* répondra : grâce aux signes sensibles qui nous les font imaginer; grâce aux objets d'où nous les induisons. Fort bien. Mais qu'induisons-nous? D'après l'analyse que nous venons de faire, nous inférons deux choses : d'abord qu'en vous des sensations se produisent analogues aux miennes : l'objet commun qui nous est représenté à vous et à moi fait coïncider nos deux représentations; en second lieu, nous inférons que ces sensations se rattachent à une activité comme la mienne, sont conscientes comme les miennes, dépendent d'un esprit comme le mien. Or là plus de commun objet en qui la coïncidence des deux représentations ait lieu, où se fusionnent nos deux états. La peinture de votre éjet est la peinture de mon objet. L'arbre, la maison que je regarde me révèlent exactement la même maison, le même arbre que vous voyez. Mais ce par quoi cet éjet est *vôtre*, non mien, ce *vous* qui regarde en même temps que moi, ce vous qui pense, qui sent et qui veut comme moi-même, rien ne me le fait atteindre et toucher. Je l'*infère absolument.*

Et sur quel modèle est accomplie cette inférence absolue? Sur le modèle que je porte en moi; d'après ma propre conscience. Vos éjets, je les compare à mes objets, je me place moi-même sous eux, je vous dote de mon esprit à moi, et, si cet esprit que je situe en vous diffère du mien, c'est à cause de la différence entre nos mutuels objets. Encore cette différence ne la tracé-je que par un nouveau rapprochement avec ma vie interne. Je me demande : mes représentations étant autres qu'elles ne sont et devenant du tout au tout semblables à ce que sont vos éjets, comment serais-je à mon tour? — Je consulte ma conscience, et sa réponse me fait, en cette hypothèse, du tout au tout semblable à ce que vous êtes. Ainsi c'est en vous ramenant à moi, en vous créant sur moi, que je vous spécifie de moi-même. Les moralistes, les créateurs dramatiques, les diplomates de génie le prouvent bien : c'est par une observation intérieure de tous les instants, qui mesure d'après soi et se rapporte à elle-même les observations sur au-

trui, qu'ils acquièrent cette connaissance du cœur humain à laquelle ils doivent leur infaillibilité. Le professeur Clifford disait vrai : l'esprit de nos semblables est projeté hors du nôtre (*thrown out*).

Mais, s'il en est ainsi, nous sommes invinciblement conduits à conclure qu'entre nos divers esprits les seules différences constitutives sont dûes à la diversité de nos représentations respectives. Bigarrés et multiples par le dehors, vos éjets et mes objets, c'est-à-dire vos sentiments et les miens, manifestent au dedans une même unité.

Supposez en effet que cette variété des circonstances extérieures au milieu desquelles nous sommes vous et moi placés fasse place à une identité poussée aussi loin qu'il est possible de la concevoir; que le contexte objectif de mes sentiments se confonde avec le contexte des vôtres; que vous vous représentiez ce que je me représente, dans les mêmes conditions, sous le même angle; resserrez davantage encore cette ressemblance hypothétique des milieux : que nos différences de temps et d'espace s'atténuent jusqu'à nous transformer vous et moi, s'il était possible, en deux indiscernables leibnitiens. Nous demandons quelle distinction ou simplement quelle nuance séparerait nos deux esprits? Ne cherchez point, ce serait inutile. Vous n'en trouveriez aucune parce qu'il n'y en aurait aucune et qu'essentiellement il n'y en a point, il n'y en peut avoir.

Aussi, et ce sera notre conclusion dernière, l'œuvre que la science de la nature a déjà poussée si avant pourrait bien être celle aussi que réalisent, ou délibérément ou à leur insu, les sciences de la pensée. Le physicien démontrera peut-être un jour l'unité de la matière. La psychologie est-elle si loin de prouver l'unité de l'esprit?

Georges Lyon.

L'ARCHÉOLOGIE ET LA STATISTIQUE

(2e et dernier article [1].)

V

Le champ de la statistique sociologique étant nettement circonscrit, les courbes graphiques relatives à la propagation, c'est-à-dire aussi bien à la consolidation de chaque besoin spécial, de chaque opinion spéciale, pendant un certain nombre d'années et dans un certain nombre de pays, étant clairement tracées, il reste à interpréter ces courbes hiéroglyphiques, parfois pittoresques et bizarres comme le profil des monts, plus souvent sinueuses et gracieuses comme les formes de la vie. Ou je m'abuse fort, ou notre point de vue ici nous est d'un très grand secours. — Les lignes dont il s'agit sont toujours ou montantes, ou horizontales, ou descendantes, ou bien, si elles sont irrégulières, on peut toujours les décomposer de la même manière en trois sortes d'éléments linéaires, escarpements, plateaux, déclivités. D'après Quételet et son école, les plateaux seraient le séjour éminent du statisticien, leur découverte serait son triomphe le plus beau ou devrait être son aspiration constante. Rien de plus propre, suivant lui, à fonder la *physique sociale*, que la reproduction uniforme des mêmes nombres, non seulement de naissances et de mariages, mais même de crimes et de procès, pendant une période de temps considérable. De là l'illusion (dissipée, il est vrai, depuis, notamment par la dernière statistique officielle sur la criminalité progressive du dernier demi-siècle) de penser que ces derniers nombres se reproduisaient effectivement avec uniformité. — Mais, si le lecteur a pris la peine de nous suivre, il reconnaîtra que, sans diminuer en rien l'importance des lignes horizontales, on doit attribuer aux lignes montantes, signes de la propagation régulière d'un genre d'imitation, une valeur théorique bien supérieure. Voici pourquoi :

1. Voir le numéro précédent de la *Revue*.

Par le fait même qu'une idée nouvelle, qu'un goût nouveau, a pris racine quelque part dans un cerveau fait d'une certaine façon, il n'y a pas de raison pour que cette innovation ne se propage pas plus ou moins rapidement dans un nombre indéfini de cerveaux supposés pareils et mis en communication. Elle se propagerait *instantanément* dans *tous* ces cerveaux si leur similitude était parfaite et s'ils communiquaient entre eux avec une entière et absolue liberté. C'est vers cet idéal, par bonheur inaccessible, que nous marchons à grands pas, comme on peut s'en convaincre par la diffusion si rapide des téléphones en Amérique dès le lendemain de leur apparition. Il est déjà à peu près atteint en ce qui concerne les innovations législatives, lois ou décrets, qui, à d'autres époques, ne s'appliquaient que péniblement, successivement et avec lenteur aux diverses provinces de chaque Etat, et maintenant s'exécutent d'un bout à l'autre du territoire le jour même de leur promulgation. C'est qu'ici il n'y a nulle entrave. — Le défaut de communication joue en *physique sociale* le même rôle que le défaut d'élasticité en physique. L'un nuit à l'imitation autant que l'autre à l'ondulation. Mais la propagation imitative de certaines inventions que l'on sait tend sans cesse à diminuer, au profit de toutes les autres, cette insuffisance des contacts d'esprits. Et, quant à la dissemblance des esprits, elle tend à s'effacer pareillement par la propagation même des besoins et des idées nés d'inventions passées, laquelle travaille ainsi en ce sens à faciliter celle des inventions futures, j'entends de celles qui ne la contrediront pas.

D'elle-même donc, une idée ou un besoin, une fois lancés, tendent toujours à se répandre davantage, suivant une vraie progression géométrique [1]. C'est là le schème idéal auquel se conformerait leur courbe graphique s'ils pouvaient se propager sans se heurter entre eux. Mais comme ces chocs sont inévitables un jour ou l'autre et vont se multipliant, il ne se peut qu'à la longue chacune de ces forces sociales ne rencontre sa limite momentanément infranchissable et n'aboutisse, par accident, nullement par nécessité de nature, à cet état stationnaire, stationnaire pour un temps, dont les statisticiens en général paraissent avoir si peu compris la signification. Stationnement ici, comme partout d'ailleurs, signifie équilibre, mutuel arrêt de forces concurrentes. Je suis loin de nier l'intérêt théorique de cet état, puisque ces équilibres sont autant d'équations. En voyant, par exem-

1. En même temps, ils tendent à s'enraciner, et leur progrès en étendue hâte leur progrès en profondeur. Et, par la mutuelle action de ces deux imitations de soi et d'autrui, il n'est pas, remarquons-le incidemment, d'enthousiasme ou de fanatisme du présent ou du passé, de force historique qui ne s'explique.

ple, la consommation de telle substance, café ou chocolat, cesser de croître dans une nation à partir de telle date, je sais que la force du besoin correspondant est précisément égale à celle des besoins rivaux dont une satisfaction plus ample du premier exigerait le sacrifice, vu le niveau des fortunes. Là-dessus se règle le prix de chaque objet. Mais est-ce que chacun des chiffres annuels des séries progressives, des *côtes*, n'exprimait pas, lui aussi, une équation entre la force du besoin dont il s'agit à la date indiquée et la force des besoins concurrents qui, à la même date, l'ont empêché de se développer davantage? Si d'ailleurs la progression s'est arrêtée à tel point plutôt qu'à tel autre, si le plateau n'est pas plus élevé ou plus bas dans chaque cas, n'est-ce pas un pur hasard historique qui en est cause, c'est-à-dire le fait que les inventions contradictoires d'où sont nés les besoins hostiles par lesquels la progression est endiguée, ont apparu ici plutôt que là, à telle époque plutôt qu'à telle autre, et enfin ont apparu au lieu de ne pas apparaître? — Ajoutons que les *plateaux* sont toujours des équilibres instables. Après une horizontalité plus ou moins approximative, plus ou moins prolongée, la courbe va se remettre à monter ou à descendre, la série à croître ou à décroître, suivant qu'il surviendra une nouvelle invention auxiliaire ou hostile, confirmative ou contradictoire. Quant aux séries décroissantes, on le voit, elles sont un simple effet des *croissances* victorieuses qui refoulent l'opinion ou le goût public en voie de déclin, naguère ou jadis en voie de progrès, et elles ne méritent d'être considérées par le théoricien que comme l'*image renversée* des séries croissantes qu'elles supposent.

Aussi constatons-nous que, toutes les fois qu'il est donné au statisticien de prendre une invention à sa naissance et de tracer annuellement le cours numérique de ses destinées, il met sous nos yeux des lignes constamment ascendantes, du moins jusqu'à une certaine époque, et même *très régulièrement* ascendantes pendant un certain temps beaucoup plus court. Si cette régularité parfaite ne persiste pas, cela tient à des causes que nous allons indiquer bientôt. Mais quand il s'agit d'inventions très anciennes, telles que le mariage monogamique et chrétien, qui ont eu le temps de traverser leur période progressive et de remplir jusqu'aux bords pour ainsi dire tout leur bassin propre d'imitation, il ne faut pas s'étonner si la statistique, qui n'a pas assisté à leurs débuts, déroule à leur égard des horizontales à peine flexueuses. Que le nombre annuel de mariages reste en proportion à peu près constante avec le chiffre de la population (sauf en France par exemple, où il y a une lente diminution proportionnelle), et même que l'influence du mariage sur la criminalité

ou sur le suicide se traduise annuellement par des chiffres à peu près égaux, rien de moins merveilleux, après ce qui vient d'être dit. Il en est des vieilles institutions *passées dans le sang* d'un peuple, comme des causes naturelles, le climat, le tempérament, le sexe, l'âge, la saison, qui influent sur les actes humains pris en masse avec une si frappante uniformité (bien exagérée pourtant et bien plus circonscrite qu'on ne le croit généralement) et avec une régularité tout autrement remarquable encore sur les faits vitaux, tels que la maladie ou la mort. Et cependant, même ici, que trouvons-nous au fond de ces séries uniformes? Voyons; ce sera une courte digression. La statistique, par exemple, à révélé que, de un a cinq ans, la mortalité est toujours *trois fois* plus grande dans nos départements riverains de la Méditerranée que dans le reste de la France, ou du moins que dans les départements les plus favorisés. L'explication du fait se trouve, parait-il, dans l'extrême ardeur du climat provençal pendant l'été, saison aussi nuisible à la première enfance (encore une révélation de la statistique contraire au préjugé) que l'hiver l'est à la vieillesse. Quoi qu'il en soit, le climat intervient ici comme une cause fixe, toujours égale à elle-même. Mais le climat, qu'est-ce, sinon une entité nominale, où s'exprime un certain groupement des réalités suivantes : le soleil, radiation lumineuse qui tend à s'épanouir indéfiniment dans l'illimité des espaces et que l'obstacle de la terre contrarie en l'arrêtant; les vents, c'est-à-dire des fragments de cyclones plus ou moins définis qui tendent sans cesse à s'élargir, à s'espacer sur tout le globe, et ne sont arrêtés que par des chaînes de montagnes ou d'autres cyclones heurtés; l'altitude, c'est-à-dire l'effet de forces souterraines de soulèvement qui aspiraient à une expansion sans fin de la croûte terrestre, heureusement résistante; la latitude c'est-à-dire l'effet de la rotation du globe terrestre encore fluide dans ses efforts impuissants pour se contracter de plus en plus et se rapprocher du soleil; la nature du sol, c'est-à-dire des molécules dont les affinités, toujours incomplètement satisfaites, s'exercent autour d'elles vainement, et dont l'attraction, s'exerçant à toute distance, tend à d'impossibles contacts; la flore enfin dans une certaine mesure, c'est-à-dire diverses espèces ou variétés végétales dont chacune, mécontente de son cantonnement, envahirait de ses exemplaires innombrables le globe tout entier, si la concurrence de toutes les autres ne réfrénait son avidité.

Ce que nous disons du climat, nous pourrions le dire aussi bien de l'âge, du sexe et des autres influences d'ordre naturel. — En somme, physiques ou vivantes, toutes les réalités extérieures nous donnent le même spectacle d'ambitions infinies, irréalisées et irréali-

sables, qui s'aiguillonnent et se paralysent réciproquement. Ce qu'on nomme en elles fixité, immutabilité des lois de la nature, réalité par excellence, n'est au fond que leur impuissance d'aller plus loin dans leur voie vraiment naturelle et de se réaliser plus pleinement. Eh bien, il en est de même de ces influences fixes (momentanément fixes), d'ordre social, que la statistique découvre ou prétend découvrir; car les réalités sociales, idées et besoins, ne sont pas moins ambitieuses que les autres, et c'est en elles que se résolvent à l'analyse ces entités sociales qu'on nomme les mœurs, les institutions, la langue, la législation, la religion, les sciences, l'industrie et l'art. Les plus vieilles de ces choses, celles qui ont passé l'âge adulte, ont cessé de croître, mais les jeunes se déploient, comme on en a la preuve, entres autres, par le grossissement incessant de nos budgets, qui ont enflé, enflent et enfleront toujours jusqu'à la catastrophe finale, point de départ d'une nouvelle progression destinée à un dénouement analogue, et ainsi de suite infiniment. Sans remonter plus haut que 1819, depuis cette date jusqu'en 1869, le montant des perceptions indirectes s'est très régulièrement élevé de 544 à 1323 millions de francs. Quand 37 millions d'hommes ont des besoins croissants, parce qu'ils se copient de plus en plus les uns les autres, ils doivent produire et consommer de plus en plus pour les satisfaire, et il est inévitable que leurs dépenses communes s'élèvent en proportion de leurs dépenses privées. — Cette progression n'est pas le privilège de notre siècle. Sous l'ancien régime, dit M. Delahante (*Une famille de finances au* XVIIIe *siècle*) « la ferme générale a représenté pour le gouvernement *un produit toujours croissant* de cent à cent soixante millions. »

Si notre civilisation européenne avait depuis longtemps donné, comme la civilisation chinoise, tout ce qu'elle était susceptible de donner en fait d'inventions et de découvertes; si, vivant sur un capital antique, elle se composait exclusivement de vieux besoins et de vieilles idées, sans nulle addition récente tant soit peu notable, il est probable, d'après ce qui précède, que le vœu de Quételet serait accompli.

La statistique appliquée à tous les aspects de notre vie sociale aboutirait partout à des séries uniformes, horizontalement déroulées et parfaitement comparables aux fameuses « lois de la nature ». C'est peut-être parce que la nature est beaucoup plus vieille que nous et a eu tout le temps voulu pour amener à cet état d'épuisement inventif toutes ses civilisations à elle, je veux dire ses types vivants (véritables sociétés cellulaires, comme on sait), qu'on remarque en elle cette fixité ou cette rotation sur place dont on la

oue si fort. De là la belle périodicité régulière, tant admirée, des chiffres fournis par la statistique sociologico-physiologique pour ainsi dire, qui s'attache opiniâtrément à mettre en relief les influences constamment égales de l'âge, du sexe, sur la criminalité, sur la *nuptialité*. On pouvait, certes, être certain d'avance de cette régularité-là, comme on peut être sûr que, si l'on divisait les accusés en nerveux, bilieux, lympathiques, sanguins, qui sait même, en blonds et en bruns, la participation annuelle de chacune de ces catégories aux délits annuellement commis se montrerait toujours la même. — Ce qu'on ferait peut-être mieux de signaler, c'est que certaines régularités statistiques, en apparence d'un autre genre, se ramènent au fond à celles-là. Par exemple, pourquoi, depuis cinquante ans au moins, les prévenus condamnés en police correctionnelle font-ils appel à très peu près 45 fois sur 1 000, tandis que le ministère public, pendant la même période, a fait appel suivant une proportion sans cesse décroissante, du double au simple? La décroissance, en ce qui concerne l'appel des parquets, est un effet direct de l'imitation professionnelle sans cesse croissante. Mais le stationnement numérique, en ce qui concerne l'appel des prévenus, comment l'expliquer? Observons que le condamné, qnand il se demande s'il doit faire appel, ne se règle pas en général sur ce que font ou feraient ses pareils en cas semblable, exemple qu'il ignore le plus souvent. Il consulte encore moins la statistique, où il pourrait lire la preuve que les cours d'appel sont de plus en plus portées à confirmer les décisions des premiers juges. Mais entre l'espérance du succès et la crainte de l'échec, toutes choses égales d'ailleurs (c'est-à-dire les motifs d'espérer ou de craindre tirés des circonstances de la cause ayant en moyenne le même poids *annuel*), c'est sa nature plus ou moins hardie qui le fait pencher d'un côté plutôt que de l'autre. Ici intervient donc, comme poids supplémentaire qui l'emporte dans la balance, une dose déterminée de hardiesse et de confiance qui fait partie du tempérament moyen des délinquants et qui, comme telle, se traduit nécessairement par la proportion uniforme de leurs appels.

L'erreur de Quételet s'explique historiquement. Les premiers essais de statistique ont en effet porté sur la population, c'est-à-dire sur la natalité ou la mortalité aux divers âges de la vie en divers lieux, dans les deux sexes, aussi bien que sur le mariage; et, comme ces effets de causes climatériques et physiologiques ou de causes sociales très antiques ont naturellement donné lieu à des répétitions régulières de chiffres presque égaux, on a eu le tort de généraliser cette observation démentie par la suite. Et c'est ainsi que la statis-

tique, dont la régularité n'exprime, au fond que l'asservissement imitatif des masses à des fantaisies ou à des conceptions individuelles d'hommes supérieurs, a pu être invoquée comme confirmation du préjugé à la mode, suivant lequel les faits généraux de la vie sociale seraient régis, non par des volontés ou des intelligences humaines, mais par des mythes appelés lois naturelles!

Déjà, cependant, la statistique de la population aurait dû faire ouvrir les yeux. Le chiffre de la population ne reste stationnaire en aucun pays; il croît ou décroît avec une lenteur ou une rapidité singulièrement variable de peuple à peuple, de siècle à siècle. Comment expliquer cela dans l'hypothèse de la physique sociale; et nous-même comment expliquerons-nous cela? Voilà un besoin assurément très antique, le besoin de paternité, dont le chiffre annuel des naissances exprime éloquement le degré de hausse ou de baisse dans le public. Or, tout antique qu'il est, la statistique nous le montre soumis à d'énormes oscillations, et l'histoire consultée nous laisse apercevoir dans le passé, dans celui de notre France par exemple, une succession de dépeuplements et de repeuplements graduels, alternatifs, du territoire. — C'est que ce caractère d'antiquité est purement apparent. Autre est le désir instinctif et naturel, autre est le désir social, imitatif et raisonné, de devenir père. Le premier peut être constant; mais le second, qui se greffe sur le premier à chaque grand changement de mœurs, de lois ou de religion, est sujet à des fluctuations et à des renouvellements séculaires. L'erreur des économistes est de confondre celui-ci avec celui-là, ou plutôt de ne considérer que celui-là, tandis que celui-ci importe seul au sociologiste. Or il y a autant de besoins distincts et nouveaux de paternité, dans le second sens, qu'il y a de motifs distincts et successifs pour lesquels l'homme en société veut avoir des enfants. Et toujours, à l'origine de chacun de ses motifs, comme explication de leur naissance, nous trouvons des découvertes pratiques ou des conceptions théoriques. L'Espagnol ou l'Anglo-Saxon de l'Amérique est fécond, parce qu'il a l'Amérique à peupler; sans la découverte de Christophe Colomb, combien de millions d'hommes ne seraient pas! L'Anglais insulaire est fécond, parce qu'il a le tiers du globe à coloniser : conséquence directe, entre autres causes, de cette suite d'heureuses explorations et de traits de génie maritime ou guerrier, ou d'initiatives privées surtout, qui lui ont valu ses colonies. En Irlande, l'introduction de la pomme de terre a élevé la population de 3 millions en 1766, à 8 millions 300 000 en 1845. L'Aryen antique veut une postérité pour que la flamme de son foyer ne s'éteigne pas et soit arrosée tous les jours de sa liqueur sacrée, car sa reli-

gion lui persuade que cette extinction serait un malheur pour son ombre. Le chrétien zélé rêve d'être chef d'une famille nombreuse, pour obéir docilement au *multiplicamini* biblique. Avoir des enfants pour le Romain des premiers temps, c'est donner des guerriers à la république, laquelle ne serait pas sans ce faisceau d'inventions, d'institutions militaires ou politiques, d'origine étrusque, sabine, latine ou autre, dont Rome fut l'exploitation. Pour l'ouvrier des mines, des chemins de fer, des manufactures de coton, c'est donner de nouveaux bras à ces industries nées d'inventions modernes. Christophe Colomb, Watt, Fulton, Stephenson, Ampère, Parmentier peuvent passer, célibataires ou non, pour les plus grands multiplicateurs de l'espèce humaine qu'il y ait jamais eus. — Arrêtons-nous, en voilà assez pour me faire comprendre. Il est possible qu'on regarde ses enfants présents toujours du même œil depuis qu'il y a des pères ; mais à coup sûr on envisage tout autrement ses enfants futurs, suivant qu'on voit en eux, comme le *paterfamilias* ancien, des esclaves domestiques sans droits éventuels contre soi, ou, comme l'Européen actuel, des maîtres et des créanciers peut-être exigeants dont on pourra être l'esclave un jour. Effet de la différence des mœurs et des lois, que les idées et les besoins ont faites. On le voit, ici comme partout, ce sont des initiatives individuelles, contagieusement imitées, qui ont tout fait, j'entends socialement. Depuis des milliers de siècles sans doute, l'espèce humaine, réduite à un nombre d'individus dérisoire, aurait cessé de progresser à l'instar des bisons ou des ours, si de temps à autre, au cours de l'histoire, quelque homme de génie n'était venu donner un fort coup de fouet à sa force de reproduction, tantôt en ouvrant de nouveaux débouchés, coloniaux ou industriels, à l'activité de l'homme ; tantôt, novateur religieux, tel que Luther, en ranimant ou plutôt en rajeunissant sous une forme toute nouvelle la ferveur populaire et la foi générale dans la Providence, nourrice des oiseaux des champs. A chaque coup de fouet de ce genre, on peut dire qu'un nouveau besoin de paternité, dans le sens social, prenait naissance, et, ajouté ou substitué aux précédents, plus souvent ajouté que substitué, allait entrer à son tour dans sa voie propre de développement.

Maintenant, prenons à ses débuts l'un quelconque de ces besoins purement sociaux de reproduction, et suivons-le dans sa carrière. Autant vaut nous attacher à cet exemple qu'à tout autre pour dégager une loi générale que nous allons bientôt formuler. Au milieu d'une population devenue depuis longtemps stationnaire parce que le désir d'y avoir des enfants s'y trouvait balancé exactement, par la peur de la misère plus forte qu'ils entraîneraient en se multipliant

davantage, la nouvelle se répand tout à coup qu'une grande île découverte et conquise par un compatriote procure un moyen nouveau de grossir sa famille sans s'appauvrir, en s'enrichissant même. A cette nouvelle, et à mesure qu'elle se propage et se confirme, le désir général de paternité redouble, c'est-à-dire que le précédent désir est doublé d'un nouveau. Mais celui-ci ne se réalise pas immédiatement. Il entre en lutte avec tout un peuple d'habitudes enracinées, de routines antiques, d'où naît la persuasion générale qu'on ne peut s'acclimater sur cette terre lointaine, qu'on doit y mourir de faim, de fièvre et de nostalgie. De longues années s'écoulent avant que cette résistance ambiante soit généralement vaincue. Alors un courant d'émigration s'établit, et les colons affranchis de tout préjugé, se mettent à déployer leur fécondité exubérante. C'est le moment où la tendance à une progression géométrique, loi de tout besoin et non pas seulement du besoin de reproduction, passe à l'acte et se satisfait dans une certaine mesure. Mais ce moment ne dure pas. Bientôt, par l'effet même de la prospérité ascendante qui accompagne les progrès de cette fécondité, celle-ci se ralentit, entravée chaque jour davantage par les besoins de luxe, de loisir, d'indépendance fantaisiste qu'elle a fait naître elle-même et qui, parvenus à un certain degré, posent à l'homme ultra-civilisé ce dilemme : « Entre les joies que nous t'offrons et les joies d'une famille nombreuse, choisis ; qui veut celles-ci renonce à celles-là. » De là un arrêt inévitable de la progression signalée ; puis, si la civilisation à outrance se prolonge, une dépopulation commençante, que l'empire romain a connue, que l'Europe moderne et même l'Amérique connaîtront certainement un jour, mais qui n'a jamais été ni jamais n'ira très loin, puisque, poussée au delà d'une certaine limite, elle produirait un recul de la civilisation, une diminution des besoins de luxe, qui relèverait le niveau de la population. Donc, si rien de nouveau ne surgit, après quelques oscillations, l'établissement d'un état stationnaire, définitif jusqu'à nouvel ordre du hasard ou du génie, s'impose nécessairement.

Nous pouvons sans crainte généraliser cette observation. Puisqu'elle s'est trouvée applicable à un besoin aussi primitif en apparence que celui de paternité, avec quelle facilité plus grande s'appliquerait-elle encore aux besoins dits de luxe (tous consécutifs à une découverte, c'est clair), par exemple au besoin de locomotion à vapeur, qui, comprimé au début par la crainte des accidents et l'habitude de la vie sédentaire, n'a pas tardé à se déployer triomphalement jusqu'à maintenant, où il se trouve en face d'autres adversaires plus redoutables, en partie formés ou alimentés par lui, je veux dire

le besoin de ces mille satisfactions variées de la vie civilisée aux dépens desquelles le plaisir de voyager ne saurait croître indéfiniment. Avec moins de clarté, mais non moins de certitude, elle s'applique aussi aux besoins d'ordre supérieur, tels que ceux d'égalité, de liberté politique, ajoutons de vérité. Ces trois derniers, y compris le troisième, sont assez récents. Le premier est né de la philosophie humanitaire et rationaliste de notre XVIII[e] siècle, dont les chefs et les sources sont connus; le second, du parlementarisme anglais, dont il ne serait pas bien malaisé, sans remonter très haut, de nommer les inventeurs et les propagateurs successifs. Quant au besoin de vérité, si l'on en croit M. Dubois-Reymond, qui présente à ce sujet des vues très profondes, ce tourment aurait été inconnu à l'antiquité classique, dont cette lacune explique l'infériorité scientifique et industrielle si étrange à côté de ses dons éminents, et il serait le fruit propre du christianisme, de cette religion de l'esprit qui, exigeant la foi encore plus que les œuvres, et la foi en des faits jugés historiques, enseigne aux hommes le haut prix du vrai. La foi chrétienne aurait de la sorte enfanté sa grande rivale, l'entrave moderne à sa propagation jusque-là triomphante, la science, qui date à peine du XVI[e] siècle. Immense alors, mais localisé dans un petit nombre de fidèles, fut l'amour du vrai, qui depuis a débordé et déborde toujours. Mais déjà, à certains signes, il est facile d'apercevoir qu'il ne faudrait pas trop compter sur un vingtième siècle aussi altéré de curiosité désintéressée que les trois siècles antérieurs. Et l'on peut prédire à coup sûr que le jour n'est pas loin où le besoin de bien-être que l'industrie, fille de la science, aura déployé outre mesure, étouffera l'ardeur scientifique et préparera les générations nouvelles à sacrifier utilitairement au besoin social de quelque illusion consolante, commode et commune, peut-être imposée par l'Etat, le culte libre et individuel de la vérité désespérante. Et ni la soif déjà bien diminuée de liberté politique, ni notre passion actuelle d'égalité, n'échapperont certainement à un destin pareil. Peut-être faut-il en dire autant du besoin de propriété individuelle. Sans adopter à ce sujet toutes les idées de M. de Laveleye, on doit reconnaître que ce besoin, civilisateur au premier chef et né d'un faisceau d'inventions agricoles, a été précédé par le besoin de propriété commune (*pueblos* de l'Amérique du Nord, communisme hindou, *mir* russe, etc.); qu'à la vérité il n'a cessé de croître jusqu'à nos jours aux dépens de ce dernier, comme le prouve la division graduelle de ce qui restait encore d'indivis, par exemple des communaux des campagnes; mais qu'il ne croît plus et que, le jour où il entrera en lutte avec le besoin d'alimentation meilleure et de bien-être en gé-

néral, au progrès duquel il fera obstacle, on pourra le voir reculer devant ce rival qu'il aura lui-même enfanté.

Non seulement tout besoin social, mais toute croyance nouvelle traverse, en se propageant, les trois phases ci-dessus décrites, avant d'atteindre le repos final. En résumé donc, croyance ou besoin, toujours il lui faut d'abord, à ce germe social, se faire jour péniblement à travers un réseau d'habitudes et de croyances contraires, puis, cet obstacle écarté, se répandre après sa victoire, jusqu'à ce que de nouveaux ennemis, suscités par son triomphe, viennent obstruer sa marche et opposer enfin une frontière infranchissable à son débordement. — Ces nouveaux ennemis, s'il s'agit d'un besoin, ce seront en grande partie les habitudes qu'il aura provoquées directement ou indirectement; s'il s'agit d'une croyance, toujours en partie erronée, on le sait, ce seront les idées partiellement opposées qu'on en aura déduites ou qu'elle aura fait découvrir ailleurs, les hérésies ou les sciences nées du dogme et contraires au dogme dont elles arrêtent l'élan victorieux à travers le monde, les théories scientifiques ou les applications industrielles, suggérées par des théories antérieures dont elles limitent les applications et circonscrivent le succès ou la vérité [1].

Lent progrès au début, progrès rapide et uniformément accéléré au milieu, enfin ralentissement croissant de ce progrès jusqu'à ce qu'il s'arrête : tels sont donc les trois âges de tous ces véritables êtres sociaux que j'appelle inventions ou découvertes. Aucun ne s'y soustrait, pas plus qu'aucun être vivant à une nécessité analogue, ou plutôt identique. Faible montée, ascension relativement brusque, puis nouvel adoucissement de la pente jusqu'au plateau : tel est aussi, en abrégé, le profil de toute colline, sa courbe graphique à elle. — Telle est la loi qui, prise pour guide par le statisticien et en général par le sociologiste, lui éviterait bien des illusions, celle de croire, par exemple, qu'en Russie, en Allemagne, aux Etats-Unis, au

1. Quand une croyance ou un désir ont cessé de se propager, ils peuvent pourtant continuer à s'enraciner dans leur champ devenu inextensible, par exemple une religion ou une idée révolutionnaire après leur période conquérante. — D'ailleurs, et à cela près, l'enracinement graduel dont il s'agit présente, comme la diffusion graduelle qu'il accompagne ou suit, des phases bien marquées et analogues. La croyance à son début, combattue encore, est jugement conscient, et le besoin naissant, pour la même cause, est volition, dessein. Puis, grâce à l'unanimité qui croît, le jugement passe à l'état de principe, de dogme, de quasi-perception presque inconsciente; le dessein, à l'état de passion et de besoin proprement dit; jusqu'à ce que la quasi-perception dogmatique se trouvant heurtée de plus en plus fréquemment par des perceptions directes des sens plus fortes encore et contraires, cesse de se fortifier, et que le besoin acquis, contrariant de plus en plus certains besoins innés et plus énergiques s'arrête à son tour dans son mouvement de descente au fond du cœur.

Brésil, la population continuera à progresser du même pas qu'aujourd'hui et de supputer avec effroi les centaines de millions de Russes ou d'Allemands que, dans cent ans, les Français auront à combattre; ou bien celle de penser que le besoin de voyager en chemin de fer, d'écrire des lettres, d'envoyer des télégrammes, de lire des journaux et de s'occuper de politique ira se développant en France dans l'avenir aussi vite que par le passé, erreur qui peut coûter cher. — Tous ces besoins-là s'arrêteront, comme se sont arrêtés jadis, sans comparaison, les besoins de tatouage, d'anthropophagie, de vie sous la tente, qui paraissent avoir été, en des temps reculés, des modes si rapidement envahissantes, ou à des époques plus rapprochées, la passion de l'ascétisme et de la vie monastique. — Il vient un moment, en effet, où un besoin acquis, à force de croître, en vient à braver même des besoins innés parmi lesquels il en est toujours de plus forts que lui. — C'est la raison pour laquelle les civilisations les plus originales, en se développant librement, cessent pourtant, à partir d'un certain point, comme nous le disions ci-dessus, d'accentuer davantage leurs divergences. On pourrait même croire qu'elles ont ensuite un penchant à les atténuer; mais ce serait une illusion facilement explicable par les contacts réquents qu'elles ont entre elles et l'influence prépondérante de 'une d'entre elles sur les autres. D'où une lente assimilation inévifable par voie d'imitation, et un apparent retour à la nature, parce que le choc de deux civilisations qui s'abordent ébranle en chacune d'elles les besoins factices par lesquels elles diffèrent et se heurtent, et fortifie les besoins primordiaux par lesquels elles se ressemblent. S'ensuit-il qu'en définitive les besoins organiques gouvernent supérieurement le cours du progrès industriel et artistique, comme la réalité extérieure finit par régir le cours de la pensée? Non, observons que nulle nation n'a pu pousser loin sa civilisation et atteindre à sa limite de divergence qu'à la condition d'être éminemment conservatrice, attachée comme l'Egyptien, le Chinois, le Grec, à ses traditions particulières où la divergence s'exprime le mieux. Mais fermons cette parenthèse.

Si maintenant on demande laquelle des trois phases indiquées est la plus importante à considérer théoriquement, il est facile de répondre que c'est la seconde, et nullement ce stationnement final, simple limite de la troisième, auquel les statisticiens semblent attacher tant de prix. Entre le sommet arrondi d'une montagne et le talus adouci de ses pieds, il est une direction qui, mieux que nulle autre, marque l'énergie exacte des forces qui l'ont soulevée, avant la dénudation du faîte et les amoncellements de la base. Ainsi, la

phase intermédiaire dont il s'agit est la plus propre à révéler l'énergie de soulèvement que l'innovation correspondante a imprimée au cœur humain. Cette phase serait la seule, elle absorberait les deux autres, si l'imitation élective et raisonnée se substituait complètement, en tout et partout, à l'imitation irréfléchie et routinière. Aussi, à mesure que cette substitution s'opère, est-il visible qu'il faut moins de temps à un nouvel article fabriqué pour se faire accepter et moins de temps pareillement pour être arrêté net dans sa progression.

Il reste à montrer à présent comment, par l'application de la loi précédente, on peut déchiffrer, interpréter couramment les courbes graphiques les plus compliquées, les plus rébarbatives au premier coup d'œil. Il en est peu, en effet, qui se montrent clairement conformes au type idéal que j'ai tracé, car il est peu d'inventions qui, pendant leur propagation, en interférant avec d'autres, ne reçoivent de quelqu'une d'entre elles ou ne lui apportent un perfectionnement, cause d'accélération de leur succès pendant qu'elles sont entravées par les autres, et qui, en outre, ne subissent le contre-coup d'accidents physiques ou physiologiques, tels qu'une disette ou une épidémie, sans parler des accidents politiques. Mais alors, si ce n'est dans l'ensemble, c'est au moins dans le détail que notre forme exemplaire se retrouve. Laissons de côté l'influence perturbatrice des accidents naturels, révolutionnaires ou guerriers. Ne nous occupons ni du redressement de la courbe des vols par la cherté du blé, ni du fléchissement de la courbe de l'ivrognerie par le phylloxéra. La part de ces actions extérieures aisément faite, on peut être sûr, à l'inspection d'une courbe quelconque, surtout si elle a été dressée suivant les règles posées quelques pages plus haut, que, à partir du moment où, les premiers obstacles franchis, elle a pris un mouvement ascensionnel bien marqué suivant un angle déterminé, toute déviation ascendante vers la verticale révélera l'insertion d'une découverte auxiliaire, d'un perfectionnement, à la date correspondante, et tout abaissement vers l'horizontale, au contraire, comme il résulte de notre loi ci-dessus, le choc d'une invention hostile [1]. Et, si nous étudions à

1. Ou bien l'abaissement, par exemple, n'est qu'apparent. Sous l'ancien régime, comme de nos jours, la consommation du tabac allait progressant toujours, ce dont on avait la preuve par l'accroissement incessant des droits perçus par les fermes générales. De 13 millions en 1730, on était arrivé à 34 millions en 1758, quand une baisse des recettes survint tout à coup, jusqu'à 26 millions. On crut d'abord à un resserrement de la consommation, mais il fut constaté bientôt que la ferme avait été simplement victime d'une fraude organisée sur une immense échelle. Voir à ce sujet le livre de M. Delahante, *Une famille de finance au* XVIIIe *siècle*, t. II, p. 312 et suiv. — Notons la progression de la consommation du tabac. Les 13 millions de 1730 sont devenus,

part l'effet produit par chacun des perfectionnements successifs, nous reconnaîtrons que lui-même, conformément à la loi dont il s'agit, a mis un certain temps à se faire accepter, puis s'est répandu très vite, puis moins vite et enfin a cessé de se répandre davantage. — Est-il nécessaire de rappeler l'extension, non pas subite, mais prodigieuse après un temps d'essai, que chaque amélioration de la machine à tisser, du télégraphe électrique, de l'acération, etc., a donnée au commerce des tissus, à l'activité télégraphique, à la production de l'acier? Et chacune n'est-elle pas due à un nouvel inventeur qui s'est inséré sur les premiers? Mais quand un débouché inattendu a été ouvert à une industrie locale, par exemple à celle du fer, grâce à une suppression de douanes intérieures ou à un traité international qui a doublé ou triplé la vente de ses produits, ne verrons-nous pas encore là un simple confluent heureux de deux grands courants imitatifs dont l'un a eu pour source Adam Smith, et l'autre, s'il faut en croire la mythologie, Tubalcaïn, ou n'importe quel autre premier aïeul de nos métallurgistes? Voyez, à telle date, se soulever subitement la courbe des incendies ou celle des séparations de corps, cherchez et vous trouverez pour explication du premier fait l'invention des compagnies d'assurances importée dans le pays, à la date correspondante; pour explication du second, l'invention législative, immédiatement antérieure, de l'assistance judiciaire, qui permet aux pauvres gens de plaider pour rien.

Quand, par exception, une courbe irrégulière de statistique est réfractaire à l'analyse précédente et refuse de se résoudre en courbes ou fragments de courbes normales, c'est qu'elle est insignifiante en soi, fondée sur des dénombrements peut-être curieux, mais nullement instructifs, d'unités dissemblables, d'actes ou d'objets arbitrairement groupés, à travers lesquels cependant un ordre soudain apparaît si la présence d'un désir ou d'une croyance déterminés vient à s'y révéler au fond. — Regardons le tableau des dépenses faites annuellement pour les travaux publics de l'État français depuis 1833 jusqu'à nos jours. Rien de plus tortueux que la série de ces chiffres annuels, quoique, dans l'ensemble, elle accuse une progression remarquable, mais point continue. J'observerai seulement que, de 1843 à 1849, ces chiffres, grossis brusquement, se maintiennent à un niveau très élevé de 120 millions environ, d'où ils redescendent très vite ensuite. Cette élévation brusque, on le sait, est due à la construction des chemins de fer entreprise à cette époque. Ce qui revient

en 1835, 74 millions, puis 153 en 1855, et 290 en 1875. Cette marche toutefois tend à se ralentir.

à dire que, à cette époque, le rayonnement imitatif de cette invention est venu interférer en France avec les autres rayonnements imitatifs de découvertes bien plus anciennes, qui constituent l'ensemble des autres travaux publics (routes, ponts, canaux, etc.). — Le malheur est sans doute, pour la régularité de la série, que l'État s'est mêlé de la chose, qu'il a monopolisé ce nouveau genre de travail et substitué de la sorte à la continuité de progression que l'initiative privée laissée à elle-même n'eût point manqué de produire, la discontinuité propre aux explosions intermittentes de la volonté collective appelées lois. Mais, malgré tout, sous ces soubresauts de chiffres que l'intervention de l'État offre au statisticien interprétateur, il y a une régularité très réelle et incontestable qu'ils nous dissimulent. Pourquoi, en effet, a-t-on voté la loi du 11 juin 1842, qui prescrit l'établissement de notre premier grand réseau de chemin de fer, si ce n'est parce que, avant cette date, l'idée des chemins de fer avait circulé dans le public, et que la confiance, d'abord si faible et si combattue, dans l'utilité de cette nouvelle découverte, ainsi que le désir, d'abord de curiosité seulement, de la voir réalisée, avaient grandi silencieusement ?

Voilà la progression constante et régulière que le tableau ci-dessus nous masque et qui seule pourtant l'explique. Car n'est-ce pas à cause du cours interrompu de cette double progression de confiance et de désir suivant sa courbe normale, que nous avons vu dans ces dernières années la Chambre adopter le plan Freycinet et les dépenses pour travaux publics s'élever de nouveau d'une façon effrayante ? — Maintenant, n'est-il pas clair que, si l'on s'était proposé par hasard de mesurer approximativement en chiffres cette progression de l'opinion publique, l'idée de dresser le tableau ci-dessus était certainement la moins appropriée au but ? Il aurait certes mieux valu figurer l'accroissement annuel du nombre des voyages, des voyageurs et des transports de marchandises par voies ferrées.

VI

Après avoir dit ainsi l'objet, le but, les ressources de la statistique sociologique considérée comme l'étude appliquée de l'imitation et de ses lois, j'aurais à parler de ses destinées probables. L'avidité spéciale qu'elle a développée encore plus qu'assouvie, cette soif de

renseignements sociaux d'une précision mathématique et d'une impartialité impersonnelle, ne vient que de naître et a l'avenir devant soi. Elle n'en est encore qu'à sa *première phase*. Et avant d'aboutir, comme tout autre besoin, à son terme fatal, elle peut rêver à bon droit d'immenses conquêtes.

Regardons une courbe graphique quelconque, celle des récidives criminelles ou correctionnelles depuis cinquante ans, par exemple. Ces traits-là n'ont-ils pas de la physionomie, sinon comme ceux du visage humain, du moins comme la silhouette des monts et des vallées, ou plutôt, puisqu'il s'agit ici de mouvement, — car on dit fort bien en statistique le *mouvement* de la criminalité, ou des naissances, ou des mariages, — comme les sinuosités, les chutes subites, les brusques relèvements d'un vol d'une hirondelle? — Je m'arrête à cette comparaison, et je me demande si elle n'est pas spécieuse. Pourquoi, dirais-je, les dessins statistiques tracés à la longue sur ce papier par des accumulations de crimes et de délits successifs transmis en procès-verbaux aux parquets, des parquets, en états annuels, au bureau de statistique à Paris, et de ce bureau, en volumes brochés, aux magistats des divers tribunaux, pourquoi ces silhouettes, qui expriment elles aussi et traduisent aux yeux des amas et des séries de faits coexistants ou successifs, sont-elles réputées seules symboliques, tandis que la ligne tracée dans ma rétine par le vol d'une hirondelle est jugée une réalité inhérente à l'être même qu'elle exprime et qui consisterait essentiellement, ce nous semble, en figures mobiles, en mouvements dans l'espace figuré? Est-ce que, au fond, il y a moins de symbolisme ici que là? Est-ce que mon image rétinienne, ma *courbe graphique* rétinienne du vol de cette hirondelle n'est pas seulement l'expression d'un amas de faits (les divers éléments corporels de cet oiseau) et d'une série de faits (les divers états de cet oiseau) que nous n'avons aucune raison de regarder comme analogues le moins du monde à notre impression visuelle?

S'il en est ainsi, et les philosophes me l'accorderont sans trop de peine, poursuivons. La différence la plus saisissable qui subsiste dès lors entre les courbes graphiques des statisticiens et les images visuelles, c'est que les premiers coûtent de la peine à l'homme qui les trace et même à celui qui les interprète, tandis que les secondes se font en nous et sans nul effort de notre part et se laissent interpréter le plus facilement du monde; c'est encore que les premières sont tracées longtemps après l'apparition des faits et la production des changements qu'elles traduisent de la manière la plus intermittente, la plus irrégulière aussi bien que la plus tardive, tandis que les secondes nous révèlent ce qui vient de se faire ou ce qui est

même en train de se faire et nous le révèlent toujours régulièrement sans interruption. — Mais si l'on prend à part chacune de ces différences, on verra qu'elles sont toutes plus apparentes que réelles, et qu'elles se réduisent à des différences de degrés. Si la statistique continue à faire les progrès qu'elle a faits depuis plusieurs années, si les informations qu'elle nous fournit vont se perfectionnant, s'accélérant, se régularisant, se multipliant toujours, il pourra venir un moment ou de chaque fait social en train de s'accomplir, il s'échappera pour ainsi dire automatiquement un chiffre, lequel ira immédiatement prendre son rang sur les registres de la statistique continuellement communiquée au public et répandue en dessins par la presse quotidienne. Alors, on sera en quelque sorte assailli à chaque pas, à chaque coup d'œil jeté sur une affiche ou un journal, d'informations statistiques, de renseignements précis et synthétisés sur toutes les particularités de l'état social actuel, sur les hausses ou les baisses commerciales, sur les exaltations ou les attiédissements politiques de tel ou tel parti, sur le progrès ou le déclin de telle ou telle doctrine, etc., exactement de même que, en ouvrant les yeux, on est assailli de vibrations éthérées qui vous renseignent sur le rapprochement ou l'éloignement de ce qu'on appelle un corps ou tel corps, et sur toutes autres choses du même genre, intéressantes au point de vue de la conservation et du développement de nos organes comme les *nouvelles* précédentes au point de vue de la conservation et du développement de notre être social, de notre réputation et de notre fortune, de notre pouvoir et de notre honneur.

Par suite, en admettant un perfectionnement et une extension de la statistique poussés à ce point, ses bureaux seraient tout à fait comparables à l'œil ou à l'oreille. Comme l'œil ou l'oreille, ils synthétiseraient, pour nous éviter cette peine, des collections d'unités similaires dispersées, et nous présenteraient le résultat clair, net, liquide de cette élaboration. Et certainement, dans ce cas, il en coûterait moins à un homme instruit de se tenir constamment au courant des moindres changements de l'opinion religieuse ou politique du moment qu'à une vue affaiblie par l'âge de reconnaître un ami à distance ou de voir venir un obstacle assez à temps pour ne pas le heurter. Un jour viendra, espérons-le, où un député, un législateur, appelé à réformer la magistrature ou le code pénal et ignorant (par hypothèse) la statistique criminelle, sera chose aussi introuvable, aussi inconcevable que pourrait l'être de nos jours un cocher d'omnibus aveugle ou un chef d'orchestre sourd.

Je dirais donc volontiers que nos sens font pour nous, chacun à part et à leur point de vue spécial, la statistique de l'univers exté-

rieur. Leurs sensations propres sont en quelque sorte leurs tableaux graphiques spéciaux. Chaque sensation, couleur, son, saveur, etc., n'est qu'un *nombre*, une collection d'innombrables unités similaires de vibrations représentées en bloc par ce chiffre singulier. Le caractère *affectif* des diverses sensations est tout simplement leur marque distinctive, analogue à la différence qui caractérise les chiffres de notre numération. Que nous apprend le son de ce *do*, de ce *ré*, de ce *mi*, sinon qu'il y a dans l'air ambiant, pendant telle unité de temps, tel nombre proportionnel par seconde de vibrations dites sonores? Que signifie la couleur rouge, bleue, jaune, verte, etc, si ce n'est que l'éther est agité de tel nombre proportionnel de vibrations dites lumineuses, pendant telle unité de temps? Le tact, comme sens de la température, n'est aussi qu'une statistique des vibrations calorifiques de l'éther, et comme sens de la résistance et du poids, qu'uue statistique de nos contractions musculaires. Seulement, à la différence des impressions de la vue et de l'ouïe, celles du toucher se suivent sans proportions définies; il n'y a pas de gamme tactile. De là l'infériorité relative de ce dernier sens. Ainsi font le statisticiens quand ils négligent de joindre aux chiffres bruts qu'ils nous fournissent leur rapport proportiounel. Quant à l'odorat et au goût, s'ils sont jugés et à bon droit, tout à fait inférieurs, n'est-ce pas parce que, en mauvais statisticiens qu'ils sont, ne se conformant pas à nos règles élémentaires, ils se contentent de chiffres mal faits, expression d'additions mal faites où les unités les plus dissemblables, vibrations nerveuses de toutes sortes et actions chimiques historiques ont été groupées, pêle-mêle, comparables à celui d'un mauvais budget?

On a pu observer que les journaux commencent à donner quotidiennement des courbes graphiques qui expriment les variations des diverses valeurs de la Bourse, et autres changements utiles à connaître. — Reléguées à la quatrième page, ces courbes tendent à envahir les autres, et bientôt peut-être, dans l'avenir à coup sûr, elles prendront les places d'honneur, quand, saturées de déclamations et de polémiques comme les esprits très lettrés commencent à l'être de littérature, les populations ne rechercheront plus dans les journaux que des avertissements précis, froids et multipliés. — Les feuilles publiques, alors, deviendront socialement ce que sont vitalement les organes des sens. Chaque bureau de rédaction ne sera plus qu'un confluent de divers bureaux de statistique, à peu près comme la rétine est un faisceau de nerfs spéciaux apportant chacun son impression caractéristique, ou comme le tympan est un faisceau de nerfs acoustiques.

L'analogie est manifeste; elle se fortifie si l'on compare le rôle des

sens dans toute l'animalité, depuis le plus bas jusqu'au plus haut degré de l'échelle intellectuelle, au rôle des journaux pendant le cours de la civilisation. Pour le mollusque, pour l'insecte, pour le quadrupède même, les sens ne se bornent pas à être des *moniteurs* de l'intelligence, ils sont l'intelligence presque tout entière, d'autant plus importants qu'ils sont plus imparfaits. Mais leur mission s'amoindrit en se précisant, et ils se subordonnent en se perfectionnant, à mesure qu'on s'élève vers l'homme. Pareillement, dans les civilisations naissantes et inférieures, telles que la nôtre (car nos neveux nous jugeront de haut, comme nous jugeons nos frères inférieurs), les journaux ne fournissent pas seulement à leur lecteur des informations propres à exciter la pensée ; ils pensent pour lui, ils décident pour lui, il est formé et conduit par eux mécaniquement. Le signe certain du progrès de la civilisation chez une classe de lecteurs, c'est la part moindre faite aux phrases et la plus grande part réservée aux faits, aux chiffres, aux renseignements brefs et sûrs, dans le journal qui s'adresse à cette classe. L'idéal du genre, ce serait un journal sans article politique et tout plein de courbes graphiques, d'entrefilets secs ou d'adresses.

On voit que nous ne sommes pas portés à amoindrir le rôle et la mission de la statistique. Toutefois, si importante qu'elle doive devenir, est-ce qu'on ne la surfait pas quand on émet, à propos d'elle, certaine espérance qu'il me faut indiquer en finissant? Comme on voit ses résultats numériques se régulariser, affecter plus de constance, à mesure qu'elle porte sur de plus grands nombres, on est quelque fois enclin à penser que, bien plus tard, si la marée montante de la population continue à croître et les grands États à grandir, un moment viendra où tout, dans les phénomènes sociaux, sera réductible en formules mathématiques. D'où l'on induit abusivement que le statisticien pourra un jour prédire l'état social futur aussi sûrement que l'astronome la prochaine éclipse de Vénus. En sorte que la statistique serait destinée à plonger toujours plus avant dans l'avenir comme l'archéologie dans le passé.

Mais nous savons par tout ce qui précède que la statistique est circonscrite dans le champ de l'imitation et que celui de l'invention lui est interdit. L'avenir sera ce que seront ses inventeurs, qu'elle ignore, et dont les apparitions successives n'ont rien de formulable en loi. L'avenir en cela sera semblable au passé ; il n'appartient pas non plus à l'archéologue, qui constate les procédés d'art ou de métier dont un ancien peuple a fait usage à une époque de son histoire, de dire précisément quels ont été à une époque antérieure les procédés que ceux-ci ont remplacés. Comment le statisticien en sens

inverse serait-il plus heureux? Loin de diminuer, l'empire des grands hommes, perturbateurs éventuels des courbes prévues, ne peut que s'accroître; le progrès de la population ne fera qu'étendre leur clientèle imitatrice, le progrès de la civilisation ne fera que faciliter, qu'accélérer l'imitation de leurs exemples, en même temps que multiplier un certain temps les génies inventifs. Plus nous allons, plus, semble-t-il, l'imprévu déborde en nouveautés de tout genre dans la classe gouvernante des découvreurs, pendant que, dans la classe gouvernée des copistes, le prévu s'étale plus uniforme et plus monotone que jamais, mais le prévu à partir de l'imprévu seulement.

Cependant, à y regarder de plus près, le progrès a plutôt stimulé l'ingéniosité de l'imitation, simulant l'invention, qu'elle n'a fécondé le génie inventif. L'invention vraie, celle qui mérite ce nom, devient chaque jour plus difficile, et il ne se peut dès lors qu'elle ne devienne pas, demain ou après-demain, chaque jour plus rare. Il faudra donc qu'elle s'épuise enfin, car le cerveau d'une race donnée n'est pas susceptible d'une extension indéfinie. Par suite, plus tôt ou plus tard, toute civilisation, asiatique ou européenne n'importe, est appelée à heurter sa propre limite et à tourner dans son cercle sans fin. — Alors, sans doute, la statistique aurait le don de prophétie qu'on lui promet. Mais nous sommes loin de ce rivage. Tout ce qu'on peut dire en attendant, c'est que, le sens des inventions futures étant déterminé en grande partie par la direction des inventions antérieures, et la part de celles-ci devenant, par leur accumulation, de plus en plus prépondérante, les prédictions déduites de la statistique pourront être hasardées un jour avec quelque probabilité; de même que, avec assez de vraisemblance aussi, l'archéologie pourra jeter des lueurs sur les origines de l'histoire.

G. TARDE.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

E. Ferri. — SOCIALISMO E CRIMINALITA. In-8°. 1883. Turin, Bocca.

Ce nouvel ouvrage du jeune et fécond professeur de Sienne est une réponse aux socialistes en général et en particulier à Filippo Turati, dont nous avons parlé au mois de juin dernier, à propos de sa brochure sur *il delitto e la questione sociale*. C'est presque toujours au point de vue économique, et par un économiste de l'école classique, autrement dit libérale, que nous voyons chez nous le socialisme réfuté. Il l'est ici exceptionnellement au point de vue criminel et par un sociologiste de l'école évolutionniste la plus pure, darwinien et spencérien jusqu'à la moelle. On peut être curieux de savoir laquelle de ces deux argumentations est la plus victorieuse. On en jugera. D'ailleurs, elles ont plus d'une analogie, et, bien que dans l'un de ces combats on entende le cliquetis des idées de concurrence, de libre échange, d'offre et de demande, tandis que dans l'autre résonnent à chaque instant les notions de lutte pour l'existence, d'hérédité physiologique, de sélection naturelle, on s'aperçoit que, si les armes ont changé de forme, elles sont de même acier, plus ou moins bien trempé seulement. Darwin, après tout, a été provoqué par Malthus, et la concurrence vitale, suggérée par la concurrence commerciale. Puis, sous la confiance des libéraux dans la liberté, comme sous la confiance des spencériens dans l'évolution lente et continue, il y a cette conviction commune, où l'on sent un reste de foi en la Providence, que le mieux se fera de soi, inconsciemment, à travers des entreprises individuelles et des secousses révolutionnaires, mais non par elles; tandis que les socialistes — et c'est là, à mon avis, toute l'*âme de vérité* récélée sous leur amas d'erreurs — croient implicitement que tout bien, comme tout mal social, a été conçu et voulu par quelqu'un avant d'être produit, et que les plans personnels et systématiques de réorganisation sociale ne sont pas du temps perdu. Enfin, le point de vue de l'économiste n'est pas si loin de celui du criminaliste. Ferri remarque très justement en un endroit que « la lutte pour l'existence peut être combattue soit par des moyens juridiques, et alors on est sur le terrain de la sociologie économique, soit par des moyens anti-juridiques, et alors on passe à la sociologie criminaliste. »

Sur le second terrain, le socialisme est-il plus solide que sur le premier? Encore moins, ce nous semble, et ses adversaires en revanche sont tout autrement forts. Sur le premier, on connait sa faiblesse, et, malgré leur insuffisance théorique et la banalité de leurs arguments, ses antagonistes triomphent sans peine. Monopole d'État, organisation du travail, communisme : de ces procédés imaginés pour rendre heureux le genre humain, qu'est-ce qu'on peut sensément attendre de comparable aux merveilleux effets produits par le libre commerce et la libre production, par l'appropriation du sol aux Etats-Unis ou la multiplication des propriétés en France? Au moins le rêve socialiste à cet égard n'est-il point sans beauté, sans régularité rationnelle et symétrique. Mais, quand il s'agit de réduire au *minimum* le vice et le crime, et non plus d'atteindre à un *maximum* de travail, de richesse et de justice, se peut-il voir rien de moins spécieux que les idées mises en avant par nos utopistes! Ces médecins de la société ressemblent aux docteurs à bout de remèdes, qui ordonnent le changement d'air à leurs malades. « Changez les conditions sociales, c'est-à-dire donnez à tous un bien-être égal et suffisant, une bonne éducation, et, dans ce milieu social réformé, toute prison sera inutile, le vice et le crime auront disparu. » Par malheur, il est moins aisé d'opérer cette transformation-là que de faire un petit voyage.

A cela Ferri répond, d'abord, statistique en main, que la criminalité ne tient pas précisément à l'absence de bien-être, et il le prouve dans un chapitre des plus remarquables. Il ajoute qu'elle ne tient pas non plus au défaut d'éducation, et il cherche à prouver que l'éducation et en général le milieu social ont sur la moralité ou l'immoralité des actions une très faible influence comparée à celle des *facteurs individuels*, du délit, à savoir du tempérament ou du caractère. Examinons ces deux points séparément. Un tableau frappant (p. 77) nous montre qu'en France, de 1844 à 1858, année par année, la *hausse* ou la *baisse* du prix du blé, de la viande et du vin, c'est-à-dire l'accroissement ou la diminution du bien-être, a correspondu à la *baisse* ou à la *hausse* de la criminalité violente ou lascive (homicides, assassinats, coups et blessures, attentats aux mœurs). Les années où l'on boit le plus, notamment, sont celles où l'on tue le plus. Le bien-être serait donc une cause de délit d'un certain genre. En revanche, toujours d'après notre auteur, qui fait cette concession à ses adversaires, il contribuerait à diminuer les délits contre les propriétés. Règle générale, les délits contre les propriétés seraient en raison inverse des délits contre les personnes. Tout ceci ne saurait être admis sans explication. Je conteste d'abord la réalité du mouvement de bascule presque érigé en loi. Pour prendre un exemple tout récent, de 1878 à 1881 (voy. la dernière statistique judiciaire officielle), en même temps que les vols et autres délits contre les biens ont augmenté en France, les meurtres, assassinats, coups et blessures ayant occasionné la mort, ont augmenté aussi. Si l'on additionne ensemble les parricides, empoisonnements, meurtres, assassinats,

infanticides, coups et blessures ayant occasionné la mort, on trouve, à partir de 1877 jusqu'en 1881 inclusivement les chiffres suivants : 630, 659, **639**, 665 et 695. Sauf le chiffre souligné, la série est régulièrement ascendante (après quoi on persistera à dire à la tribune, sans être contredit, que la grande criminalité est en décroissance). Il y a donc eu similitude, non contraste. De même, dans le dernier demi-siècle, pendant que les vols triplaient parmi nous, les attentats contre les mœurs sextuplaient, les meurtres même allaient croissant. Ferri a donc bien plus raison qu'il ne croit. Non seulement il est démontré que le bien-être ne moralise pas ou plutôt ne suffit pas à moraliser, mais *on dirait* à première vue qu'il déprave et sans nulle compensation.

Est-ce bien vrai pourtant ? Et, cela fût-il vrai, aurions-nous ébranlé de la sorte la conviction profonde que le socialisme exprime peut-être mal, mais qui s'appuie sur cette vérité vieille comme le monde, à savoir que le bonheur en général rend bon, et que le malheur rend mauvais, quoique, hélas ! le bonheur améliore infiniment moins que le malheur ne gâte. Certainement on est toujours plutôt heureux que bon, plutôt malheureux que méchant, et il y a là de quoi justifier toute indulgence, fille ou sœur de toute justice. Mais bien-être et bonheur font deux. Aussi, à mon avis, le débordement de notre criminalité au milieu de cette florissante plaine de notre civilisation ne prouve qu'une chose : c'est que, malgré son enrichissement, malgré son meilleur régime, malgré son ameublement et son outillage plus complets, mais non à cause de ces avantages incontestables, notre société au fond n'est pas heureuse et l'est de moins en moins à mesure qu'elle s'éloigne davantage de son ancien équilibre sans avoir encore trouvé l'ordre nouveau, l'harmonie inconnue, prochaine, espérons-le, où les socialistes n'aspirent pas seuls. Il lui manque un *credo* ou une négation forte, une espérance vaste, unanime, devenue enthousiasme et foi, ou une crainte profonde, habituelle, traditionnelle, devenue respect ou résignation ; car il n'est pas de civilisation qui échappe à l'attraction de l'un ou de l'autre de ces deux pôles, de ces deux conditions de stabilité individuelle et sociale ; et voilà pourquoi la nôtre souffre d'un mal croissant, comme le démontre directement le flot montant des folies et des suicides, sans parler de la propagation si rapide des idées socialistes. Dira-t-on aussi que la progression des suicides est due à celle du bien-être ? On pourrait le dire avec même raison, car la marche des deux phénomènes est parallèle à peu près au même degré que celle du bien-être et de la criminalité. Si donc nous repoussons comme contradictoire en soi cette interprétation du premier parallélisme, l'analogie nous défend de l'adopter pour l'autre. Ce n'est pas une erreur moins grande de croire les troubles de la raison et le dégoût de la vie inévitablement liés à l'élargissement de la pensée et de l'existence, comme les statisticiens sont trop portés à le supposer, que de voir avec eux dans la hausse de la criminalité survenue à notre époque un effet fâcheux, mais forcé, de notre civilisation. Ayons foi qu'en se consommant, assise et

reposée au XX[e] siècle, notre civilisation démentira ces outrageantes assertions. Si une meilleure alimentation était par elle-même une cause d'accroissement des délits contre les personnes, ce genre de méfaits devrait être proportionnellement plus fréquent dans les villes, où l'on se nourrit mieux, que dans les campagnes, où l'on se nourrit plus mal. Or c'est l'inverse que l'on constate. Nous comptons annuellement de 6 à 700 homicides, tandis que l'Italie, pour une population moindre, en compte 3 000 au moins et a éprouvé le besoin, entre parenthèses, de se forger un bien joli mot qui nous manque et dont nous nous passons sans trop de peine, *uxoricidio*. S'ensuit-il que le bien-être des Italiens soit très supérieur au nôtre? ou bien expliquera-t-on cette différence par celle de la température moyenne des deux pays? La classe rurale est, en France, la partie de beaucoup la moins criminelle, la moins délictueuse de la nation; est-ce parce qu'elle est la plus pauvre d'argent et la moins bien vêtue et alimentée? Non, car, dans cette classe considérée à part, on peut remarquer que les paysans les plus aisés sont aussi les plus honnêtes; nous accordons ce point à M. Turati. Mais c'est parce qu'elle est, pour qui la voit de près, la classe la plus paisible et la plus heureuse, soit comme la plus satisfaite depuis qu'elle a ce qu'elle souhaitait, la terre, soit comme la moins éloignée de l'ancien équilibre social. A l'opposé, la population urbaine, la plus émancipée de l'ancien ordre de choses, partant la plus troublée, riche et malheureuse jusqu'à ce qu'elle ait réalisé son rêve, le pouvoir sans frein, le gain sans travail, fournit le plus fort contingent à la criminalité, à l'exception de quelques rentiers qui digèrent leur fortune. — « Une des deux choses suivantes doit arriver, dit Maudsley (*Pathologie de l'esprit*) à un individu *s'il veut vivre heureusement* : il devra être assez souple et habile pour se conformer aux circonstances, ou assez fort pour que les circonstances se conforment à lui. S'il ne peut faire ni l'un ni l'autre, il deviendra fou, ou se suicidera, ou sera criminel, ou se mettra à la charge de la charité publique. » Implicitement, Maudsley reconnaît ainsi le lien que je viens d'établir entre le bonheur et l'honnêteté, aussi bien qu'entre le bonheur et la raison. Il dit ailleurs : « La folie n'augmente pas dans les classes aisées. Elle est moindre dans les districts manufacturiers que dans les comtés agricoles, et, dans ceux-ci, les plus pauvres sont les plus féconds en cas de folie. » « La folie marque une tendance à marcher concurremment avec le paupérisme. » Si donc il semble résulter de certaines statistiques que la folie, le crime, le suicide, marchant de front avec la civilisation, ce ne peut être qu'une apparence, à moins qu'on n'admette que la civilisation est inconciliable avec le bonheur. Mais ce serait oublier la *sérénité*, la félicité des olympiens, et en général des hommes ultra-civilisés, rare élite destinée peut-être à devenir la majorité demain. En somme, je serais bien près d'accorder aux socialistes que l'honnêteté se proportionne au bonheur, et que, s'ils parviennent jamais à nous combler tous de félicité, on pourra supprimer cachots et gendarmes. La seule difficulté est de

commencer par nous rendre tous parfaitement heureux. Je dis parfaitement, car également ne suffirait peut-être pas.

Sous le bénéfice de ces observations, le chapitre de Ferri intitulé *Benessere e criminalità* me paraît mériter d'être hautement loué. Et j'ai vu avec plaisir les idées de l'auteur à cet égard, exposées avec son éloquence habituelle, entraînante, s'accorder ou coïncider même, coïncidence toute spontanée d'ailleurs, avec quelques brèves critiques adressées par nous à Turati en juin dernier. Les chapitres suivants sont pleins de considérations justes; mais le naturalisme de l'auteur le conduit à méconnaître en partie l'importance de l'éducation, j'entends de l'éducation dans son sens le plus large, non spécialement scolaire, qui embrasse la vie sociale tout entière et par lequel elle se confond avec le milieu. Celle du collège elle-même importe extrêmement au point de vue et de la formation et de la direction du caractère, si du moins on a égard à ce qu'on ne voit pas, l'éducation que les condisciples se donnent entre eux, et non pas seulement à ce qui se voit, l'éducation qu'ils reçoivent de leurs maîtres, celle-ci infiniment moins efficace que celle-là. Les parents ne s'y trompent pas, d'instinct; et à cela tient le succès de certaines écoles où l'on semble regarder moins à la qualité des professeurs qu'à celle des élèves. « L'éducation, nous dit-on, peut immensément moins que l'hérédité et beaucoup moins que le milieu social. » D'abord, elle est identique, dans notre sens, au milieu social, qui est essentiellement éducateur. Puis son influence ne s'exerce pas plus aux dépens de celle de l'hérédité, que les développements d'une usine ne sont un amoindrissement de la chute d'eau dont elle est l'emploi. Sans sortir des limites tracées à l'activité du tempérament par la pente sociale du caractère, et sans diminuer en rien cette activité ni contrarier cette pente, il y a bien des emplois possibles, soit moraux, soit immoraux, de l'un ou de l'autre. Bien entendu, je laisse de côté une faible minorité de caractères et de tempéraments exceptionnels, indomptablement vicieux ou inébranlablement honnêtes. A part ces exceptions, la vocation la plus précise est une visée en somme assez vague, qui embrasse à la fois une pomme et une tête comme celle de Guillaume Tell, un acte héroïque ou un acte criminel à accomplir. Différence insignifiante biologiquement, sociologiquement immense, que le moindre changement des idées ambiantes fait aisément franchir. Aussi voyons-nous la même race, restée immuable, par exemple la race celtique ou germanique, servir de terrain également favorable à deux ou trois civilisations diverses successivement *ensemencées* en elle pendant une période de quelques siècles, et tour à tour vertueuse ou dépravée, généreuse ou servile. La part prépondérante, absorbante, que Ferri fait à l'hérédité dans la formation du caractère moral, est contredite par ce fait, signalé par lui-même avec force, de la progression de l'immoralité. La race pourtant n'a pas changé. Dire que l'éducation est impuissante, parce que des idées ne sauraient mordre sur des sentiments, c'est oublier que

les sentiments sont simplement des idées tassées et installées à demeure depuis longtemps et qu'il n'y a pas hétérogénéité entre ces deux forces. Se persuader que 30, 40, 50 ans ne sauraient suffire, si l'on s'empare de l'éducation, pour extirper du sein d'un peuple les idées religieuses, les sentiments religieux de dix-huit siècles de son passé, et *à fortiori* les idées morales, les sentiments moraux d'origine plus ancienne encore, et fonder cette persuasion uniquement sur la prétendue loi de continuité historique ou sur le *dogme*, comme dit Ferri, de l'évolution lente et graduelle des organismes vitaux ou sociaux, c'est se rassurer à bon marché; et je comprends après cela que les révolutionnaires ne fassent pas peur aux évolutionnistes déterminés tels que notre auteur, qui est si plein de mansuétude en les accablant : à quoi bon même, ajouterai-je, réfuter des plans de réorganisation que le dogme ci-dessus déclare inoffensifs, puisque leur réalisation serait une solution de continuité? La vérité est que, si l'on est autorisé à prédire par exemple aux essais de *déchristianisation* tentés par certains politiques un insuccès partiel, c'est que avec la meilleure volonté du monde ces hommes d'Etat ne sauraient mettre la main sur toute l'éducation. Mais si leurs programmes pouvaient s'imposer à toutes les familles, de même qu'à tous les collèges et à tous les pensionnats, j'affirmerais sans crainte qu'avant vingt ans le christianisme aurait disparu de la nation. L'histoire des grandes conversions des peuples a de ces tournants brusques à nous offrir. Sont-ils conformes à la doctrine de l'évolution? Oui, si l'on entend avec moi par évolution (aussi bien vitale que sociale) une continuité purement apparente servant de masque à une discontinuité réelle, à une multiplicité d'initiatives élémentaires distinctes qui *s'insèrent* les unes sur les autres, appelées les unes par les autres dans une certaine mesure, mais chacune en partie inattendue et surprenante. Sans doute, l'accumulation des *petites* initiatives individuelles, le plus souvent innomées, qui opèrent le progrès social en temps ordinaire, peut avoir un faux air d'évolution continue; mais, quand une *grande* innovation personnelle surgit, elle montre que c'était là une illusion. Je dirais donc volontiers *insertion* plutôt qu'évolution, ce qui serait résoudre la nébuleuse en étoiles sans la nier aucunement, et ce qui me permettrait de faire à l'idée de révolution sa part de vérité tout en la repoussant dans son ensemble. Cette théorie générale et non pas seulement sociale, à laquelle je me vois conduit, n'est au fond que l'assimilation des organismes aux sociétés, renversement de la sociologie spencérienne qui assimile les sociétés aux organismes. Il me semble en effet que le terme obscur gagne à être expliqué par le terme clair, et non le terme clair par le terme obscur. De fait, on sait combien la biologie asubitement progressé à partir du jour où l'on a vu dans les corps vivants des confédérations de cellules; et, à vrai dire, depuis que les nations ont été considérées comme des corps vivants, les progrès de la sociologie sont loin d'avoir répondu aux espérances du premier moment. Quand un organisme affaibli devient le siège d'une maladie para-

sitaire déterminée, les symptômes successifs et chaque jour plus graves de son état morbide se lient par une chaîne continue à son état antérieur et semblent n'en être que la dérivation insensible, quoique la maladie soit entrée en lui à l'instant précis où il a reçu un germe microscopique qu'il aurait pu ne pas recevoir. Quand l'idée d'un télégraphe électrique a lui dans un cerveau européen, à ce moment précis une très haute marche de l'escalier du progrès a été franchie d'un *saut inopiné*, quoique la société européenne ait continué alors à présenter sa physionomie habituelle, lentement et graduellement modifiée depuis. Je me persuade que le passage d'une espèce vivante à une autre espèce a dû s'opérer ainsi, par l'introduction à un instant précis ou par l'éclosion accidentelle et fortuite de *quelque chose* de plus ou moins analogue peut-être à une découverte, à une invention, à un *plan régénérateur* de l'espèce, apparu quelque part au sein d'une cellule déterminée, puis répandu par degrés durant une période critique, transitoire et relativement brève.

Mais, quoi qu'il en soit de cette conjecture, n'avons-nous pas de bonnes raisons directes de n'accepter que sous bénéfice d'inventaire, en sociologie, les deux thèses dans lesquelles on peut résumer la pensée évolutionniste, à savoir qu'un changement brusque des sociétés n'est jamais possible, et qu'il n'est jamais désirable? L'évidence des faits contraires force Ferri à faire ici quelques concessions. Il convient, comme Spencer, que l'évolution sociale peut être accélérée aussi bien que retardée par des initiatives individuelles, mais seulement « dans des limites nécessairement imposées par le caractère organique et psychique de chaque peuple », limites on ne peut plus vagues d'ailleurs ou on ne peut plus élastiques. Il admet aussi, avec Laveleye, qu'une *révolution politique est devenue très facile*, mais il soutient qu'une *révolution sociale* est impossible. Qu'il se rappelle cependant le temps, pas très éloigné, où les révolutions politiques elles-mêmes paraisssaient chose aussi impossible que les révolutions sociales à présent. Comment donc, d'impossible qu'elle était une révolution politique est-elle devenue aisée? C'est l'effet de la centralisation croissante des autorités, de la prépondérance acquise par les capitales, et de la facilité progressive avec laquelle les exemples partis de ces centres rayonnants se transmettent d'un bout à l'autre du territoire dans les administrations et l'armée, c'est-à-dire dans les groupes de la nation où l'imitation est le plus savamment organisée. Mais ne voit-on pas que, restreinte d'abord à ces groupes spéciaux, la facilité de l'imitation et sa vitesse de rayonnement sont en train de s'étendre à tous les citoyens? Et Paris n'impose-t-il pas de plus en plus à la France, non seulement ses préfets, mais ses conversations, ses mœurs, sa langue, ses caprices, son accent même? — Le terrain est tout préparé pour une palingénésie improvisée, les communistes ne s'y trompent pas. Il s'agit pour eux de mettre la main sur deux ou trois capitales, cela suffit, l'Europe suivra. En attendant, il devient clair, malgré

l'adage courant, que l'action dissolvante ou créatrice des lois sur les mœurs est de plus en plus prompte et profonde. N'a-t-il pas suffi d'une loi pour établir chez nous le suffrage universel qui a eu pour effet de pulvériser en quelques années le plus dur granit de nos fondations sociales, la caste des paysans, restée immuable en son fond moral depuis les temps gallo-romains et à peine ébranlée jusqu'ici par les commotions les plus puissantes? Les mœurs, donc, même dix-huit fois séculaires, ne sont pas toujours plus fortes que les lois, caprices plus ou moins accidentels d'un parlement. Il y a cependant par bonheur quelque chose de vraiment plus fort que les lois, que les coups de force, et que toutes autres actions individuelles volontaires; ce sont les initiatives en partie involontaires mais accidentelles aussi, que j'appelle inventions, découvertes, idées. Toute la collection de notre *Bulletin des lois* est loin d'avoir contribué à la refonte des mœurs au même degré que l'idée fortuite du condenseur par laquelle Watt en 1764 a perfectionné un beau jour la machine à vapeur de Newcomen et préparé ainsi les voies à l'idée de la locomotive. Il n'est donc pas vrai de dire avec les révolutionnaires que les conditions sociales puissent être entièrement transformées à volonté. On ne décrète pas le génie. Mais d'autre part justifier l'état social sous prétexte qu'il est le résultat de lois naturelles, telles que la lutte pour l'existence et la sélection, et non l'effet de la méchanceté, de la rapacité, de l'habileté de quelques hommes, cela peut séduire de prime abord. Cependant cette réponse au socialisme est un leurre. Il n'est pas niable que tout fait social est né d'actions humaines, de volontés humaines (les inventeurs mis à part), c'est-à-dire tantôt d'une accumulation de générosités, tantôt d'une accumulation d'égoïsmes, ou des deux à la fois dans des proportions fort inégales, juste objet de la reconnaissance ou de la haine des descendants; et tout ordre social est né du triomphe d'une classe ou d'un parti sur ses rivaux. Toute la question est de savoir si la substitution brusque d'un nouvel ordre à l'ancien, en d'autres termes si la victoire de nouvelles couches sur les anciennes jadis régnantes, après une lutte sanglante, est désirable.

Il faut avouer qu'elle l'est parfois, quand les vainqueurs de jadis sont irrémédiablement énervés ou momifiés dans des institutions décrépites; mais, hormis ces cas, elle est loin de l'être, car, par le fait même de son triomphe prolongé, — chose remarquable, — une classe établie au pouvoir, après y être parvenue par un déploiement d'égoïsme astucieux ou violent, s'améliore par degrés et s'exhausse l'âme parfois jusqu'au noble luxe de la bienfaisance et de la générosité. Exemple : la noblesse française si généreuse au XVIIIe siècle, si émancipatrice des classes même qu'elle avait opprimées. Que gagnerait-on par conséquent en général à la régénération révolutionnaire? Le remplacement d'un égoïsme en voie d'épuisement et de métamorphose par un égoïsme en pleine vigueur.

Mais descendons de ces généralités et revenons à notre question

spéciale : Quels sont les principaux facteurs du délit qu'il s'agit d'atteindre pour supprimer ou diminuer le délit? Ce sont les facteurs individuels, tempérament et caractère, dit Ferri; ce sont les conditions économiques de la société, dit le socialisme. Disons plutôt : Ce sont les idées. Voilà les premiers facteurs de vertus et de vices, de travaux et des délits. Par exemple, un homme mieux nourri, ou de race plus vigoureuse et plus intelligente, a plus de force, soit pour produire, soit pour détruire. Le travail productif, certes, suffira à employer son excédent d'énergie, si du moins ses principes ses jugements innés s'opposent comme des digues de plus en plus solides à l'assaut croissant de ses convoitises. Mais s'il en autrement, si, à mesure que le torrent grossit, les digues sont ébranlées et démolies par le travail critique de la conscience même qu'elles défendent, on devine le résultat, dont il faut accuser par suite les idées nouvelles, démolisseuses, et non une meilleure alimentation. Il n'est donc pas indifférent de savoir quelles idées, c'est-à-dire quels principes, en herbe, se répandent dans les sociétés à un moment donné et s'y infiltrent de couche en couche. Car les idées théoriques d'aujourd'hui, ce sont les sentiments moraux de demain. Suivant qu'elles tendent à fortifier les sentiments déjà établis, fondement de la sécurité, de la satisfaction et de l'honnêteté publiques à un moment donné, ou au contraire à les affaiblir sans les remplacer avantageusement, elles agissent dans un sens utile ou nuisible sur la criminalité future. D'où il suit que, si l'on veut réellement tarir les sources mêmes du crime, comme le prétend l'école positiviste des criminalistes italiens, au lieu de se borner à frapper au fur et à mesure ses manifestations, il faut, — avouons-le, — il faut avoir l'œil ouvert sur ce qui se publie et se propage par les livres et les journaux, les cercles et les cafés. Une réglementation sévère de la presse, une congrégation laïque de l'Index, ou tout au moins une surveillance rigoureuse des lieux de bavardage public seraient le complément nécessaire et logique de la main mise l'éducation. Avoir plus d'égards d'ailleurs pour la liberté de la presse ou de la boisson que pour les autres droits sacrés de la personne dont on ridiculise le culte excessif dans l'école de Beccaria, ce serait une inconséquence. — Reste à savoir seulement si les avantages de ce despotisme moralisateur compenseraient ses effets désastreux, et je fais plus qu'en douter. Concluons donc que l'action préventive du législateur sur la criminalité ne saurait être qu'indirecte, ingénieuse et détournée, simple affaire d'adresse et de tact médical, et que, pour être des remèdes excellents, les moyens proposés par la nouvelle école italienne — trop longs à exposer ici — sont eux-mêmes des palliatifs.

G. Tarde.

G. Cattaneo. LE COLONIE LINEARI ET LA MORFOLOGIA DEI MOLLUSCHI. (*Bibliothèque scientifique internationale*, Milan, Dumolard. 1883).

On pouvait croire il y a dix ans que jamais la morphologie des mollusques n'aurait le moindre rapport avec les questions philosophiques. Pourtant, s'il est vrai que les connaissances humaines forment dans leur ensemble un tout organique, il faut bien reconnaître que c'est dans le vaste champ de l'investigation scientifiqne que les solutions philosophiques s'élaborent. Ici, le rapport est des plus directs. La morphologie générale, depuis Hæckel et Spencer, a dû se poser le problème de l'individualité. Elle s'est demandé ce qu'est un individu au point de vue zoologique et quels sont dans la série animale les êtres simples et les êtres multiples. Elle a cherché à quels caractères se reconnait, de quelles conditions dépend l'unité des uns et la multiplicité des autres. Il est évident que, si l'esprit a quelque lien avec l'organisme, le problème du consensus vital et le problème de l'unité psychique sont également connexes. Il n'y a pas un *moi* partout où il y a une substance vivante; mais, comme le fait de se distinguer soi-même des autres est visiblement accompagné d'un certain degré de concentration organique, il ne peut être indifférent à ceux qui étudient cette manifestation essentielle de l'esprit de savoir à quelles conditions précises elle est possible. Maintenant la société est le concours d'un certain nombre d'individus, les êtres composés sont aussi chacun pour soi *un* être; comment s'opère cette unité qui rallie à la poursuite d'un seul but des volontés distinctes? Nouveau problème, bien digne d'intéresser les philosophes et que la morphologie ne peut se dispenser d'agiter, si tant est qu'il soit différent du premier, car quel être n'est pas un et multiple à la fois? Lors donc qu'un naturaliste, discutant un point particulier des théories morphologiques, est amené à produire sa conception propre de l'individualité et à exposer de son point de vue les lois qui président au groupement des éléments organiques dans la série animale, coûte que coûte, les philosophes doivent le suivre dans ses recherches, sous peine d'en être réduits à répéter sur l'un et le multiple en général des formules qui satisfaisaient Platon et les Alexandrins, mais qui n'ont plus maintenant aucun sens.

Nous arrivons aux Mollusques. M. Perrier, pour qui tout animal individuel est en réalité une colonie, avait essayé dans son livre sur les *Colonies animales* de ramener les mollusques à ce plan unique. Nous avons montré sur quelles raisons spécieuses cette partie de sa théorie s'appuyait. M. Cattaneo soutient au contraire que les mollusques ne sont pas des colonies, c'est-à-dire que la division du travail organique, qui est chez eux déjà poussée si loin, s'opère directement par le groupement des éléments histologiques, et non médiatement par le groupement de parties déjà organisées. Bref, pour lui, les mollusques sont non des agrégats d'animaux, mais des animaux simples. Pour établir cette thèse, l'auteur est obligé de discuter un à un les caractères auxquels se reconnaissent les animaux simples et les animaux multiples; par là, son ou-

vrage s'adresse non plus seulement aux biologistes, mais aussi aux philosophes, du moins dans ses résultats généraux.

Incompétent pour trancher le débat particulier qui s'élève ici entre des biologistes, nous ne pouvons apprécier de pareils ouvrages que sous le rapport de la cohérence des concepts généraux qui guident leurs auteurs, et de l'accord que ces concepts présentent avec la théorie de l'évolution. Sous ce rapport, le livre de M. Cattaneo est plus satisfaisant que celui de M. Perrier, bien qu'il lui reste inférieur pour l'abondance et la variété des vues. Celui-ci a mêlé à ses recherches des préoccupations métaphysiques qui les ont, à notre sentiment, plus d'une fois égarées. Tout en montrant, d'après le principe de l'association, l'unité de composition du règne animal, l'homme compris, tout en acceptant d'un bout à l'autre de la série des phénomènes la possibilité d'un enchaînement causal et même mécanique rigoureusement déterminé, il s'efforce avec une subtilité prodigieuse d'établir qu'à deux reprises dans l'histoire des êtres vivants le champ a été laissé libre à l'intervention d'une puissance créatrice : 1° quand les protoplasmes ont été formés avec certaines facultés d'évolution spéciale; 2° quand l'âme humaine a été faite de certains tourbillons d'éther. Il cherche évidemment, par un système de bascule très compliqué, à satisfaire les déterministes et les spiritualistes, à rester en bons termes avec les savants et avec les métaphysiciens. Nous avons vu que ces préoccupations marquaient çà et là leur trace dans le cours de l'ouvrage et en viciaient les conclusions essentielles. M. Cattaneo n'a pas de pareils soucis. Il va droit devant lui, cherchant les faits les mieux avérés et les interprétations les plus cohérentes, plus désireux de bien comprendre l'évolution naturelle des êtres que de ménager çà et là de petites trappes par où le surnaturel puisse se glisser. Voici quel est, d'après lui, le tableau des diverses unités vitales, ou la série des individualités biologiques [1].

La cellule ou plastide ne lui paraît pas être l'individualité primordiale irréductible. Elle-même est composée de plastidules (ou corpuscules granulaires) dont les homologues se trouvent encore à l'état libre dans les infusions et qui sont les individus primordiaux. Ceux-ci donc ou restent isolés ou s'associent pour former les cellules : de là deux voies diverses de développement qui divergent de plus en plus. D'un côté, la division du travail porte sur l'intérieur de l'être, si petit qu'il soit; de l'autre, elle se fait entre des êtres multiples, qui revêtent chacun des fonctions diverses, mais conspirantes. Ce double mode de développement va se retrouver à tous les degrés de l'échelle des organismes. Ainsi les *plastides*, cytodes ou cellules sont susceptibles d'une différenciation interne considérable, comme cela a lieu chez les Radiolaires et chez les Infusoires, dont quelques-uns ont des organes très com-

1. M. Cattaneo avait déjà exposé ce tableau dans un travail sur les individualités animales publié en 1879 (*Actes de la Société italienne des sciences naturelles*).

plexes, voire un estomac à parois granulées [1], sans être pour cela des agrégats de cellules. Mais d'autre part elles s'unissent les unes aux autres, comme cela a lieu chez les Grégarines et les Labyrintules, simples colonies. Suivons ce rameau : quand les colonies de plastides ont atteint un certain degré de fusion et de division du travail, elles donnent origine à un individu véritable, agrégat de second ordre, la *gastréide* ou personne organique simple. Celle-ci reste-t-elle isolée? Elle peut offrir avec le temps une complication extraordinaire; au lieu des Olynthus et des Dicyema si faiblement organisés, on aura les Turbellariés, les Tuniciers isolés et peut-être les mollusques. Mais elle peut aussi, pendant la période où la différenciation est relativement faible, former des colonies, des personnes multiples (*Hypergastréides*) tantôt segmentaires, comme chez les Vers, les Arthropodes et les Vertébrés eux-mêmes, tantôt rayonnées, tantôt arborescentes. Est-ce tout? Et avons-nous épuisé tous les cas de complication possible? Non, car les personnes multiples peuvent se réunir pour former des unités nouvelles; c'est ce que font les coralliaires, les ophiurides, et ce type peut atteindre même un plus haut degré de fusion et de concentration, comme cela se voit chez les Echinodermes. Simples ou complexes, tous ces animaux, formés de personnes multiples déjà associées, sont des *cormus*. L'agrégation n'a pas dépassé ce stade.

Comme le fait remarquer l'auteur, cette classification des individualités concorde avec celle de M. Perrier. Celui-ci reconnaît également

1. M. Kunstler a bien voulu nous montrer plusieurs infusoires présentant distinctement une cavité stomacale à parois fixes. Mais il ne considère pas les infusoires comme des cellules. Voici à quelles conclusions aboutissent ses recherches sur les flagellés, les plus récentes de toutes à notre connaissance : « En résumé, j'admets que des cellules sont formées par un nombre variable de sphérules de protaplasme qui constitueraient des sortes d'individualités élémentaires, et que là où la division de la matière vivante en cellules n'existe pas, ces corpuscules se trouvent seuls. Les cellules sont de petites masses de protoplasme formées par un nombre très variable de sphérules... elles constituent par rapport à ces sphérules des sortes d'individualités composées d'ordre supérieur... et quand le mode de groupement qui les caractérise n'existe pas, ce sont les sphérules seules qui par leur réunion constituent le protaplasme et qui semblent être réellement les organites élémentaires. — Les infusoires ne sont pas des êtres unicellulaires, ainsi qu'on l'admet généraralement; ils ne sont pas non plus formés de plusieurs cellules; celles-ci n'apparaissent que chez d'autres organismes. Ainsi les sphérules protoplasmiques sont les individualités primordiales qui se rencontrent seules chez les organismes les plus inférieurs dans l'échelle des êtres; ce sont des corpuscules qui paraissent être des individualités véritables, car ils jouissent d'une puissance d'évolution propre, individuelle. Ainsi les nucléoles, les grains de chlorophylle, qui ne sont en réalité que des sphérules semblables un peu différenciées, se divisent d'ordinaire plus ou moins activement et peuvent se mouvoir. (J. Kunstler, *Contribution à l'étude des flagellés*, p. 99.) Suivant que les cellules végétales sont ou non exposées à la lumière, les grains de chlorophylle viennent se placer près de la surface éclairée, ou restent le long des parois. »

quatre degrés : les *Plastides*, que M. Cattaneo désigne du même nom; les *Mérides*, qui correspondent aux *Gastréides*; les *Zoïdes*, qui équivalent aux *Hypergastréides*, et enfin les *Dèmes*, qui sont les mêmes que les *cormus*. Mais l'esprit des deux classifications est, on va le voir, assez différent; le nombre et l'ordre des classes importent; mais l'interprétation de leurs rapports importe encore davantage.

Le jeune naturaliste italien critique d'abord, parmi les idées de M. Perrier, celle qui attribue aux diverses formes individuelles un degré de complexité organique déterminé,au delà duquel elles ne pourraient s'élever. Il montre que chacune des formes individuelles, plastides, mérides et zoïdes, commence par un état de différenciation inférieur, qui permet l'association, mais qu'ensuite la différenciation interne qui s'effectue chez les animaux restés simples peut être portée très loin sans nouvelle complication morphologique, en d'autres termes sans que l'animal se groupe avec d'autres pour former un individu d'ordre supérieur. « Les Rhizopodes supérieurs (Radiolaires et Héliozoaires) et les Infusoires (Ciliés, Cilio-flagellés, Flagellates), qui sont... des plastides ou des individus du premier degré à forme indépendante (autobiotique), ont des fonctions et des mouvements plus compliqués qu'un Dicyema ou un Olynthus, qui sont cependant des individus pluricellulaires; et un Vertébré ou un Arthropode, qui est un Hypergastréide ou un Zoïde indépendant (autobiotique), est physiologiquement plus élevé que les Coralliaires qui, étant des colonies de colonie, ont reçu le nom de cormus ou de dèmes; plus élevé qu'un échinoderme, qui est une agrégation de vers considérés généralement comme segmentés et par suite homologues, un à un, à un arthropode ou à un vertébré. »

Mais, si la complication organique d'un type donné est presque illimitée sous la forme indépendante, il s'ensuit que le volume du type peut, dans les circonstances favorables, grossir presque indéfiniment. M. Perrier a dit (et nous l'avions approuvé) que chaque type, ne pouvant, en raison du degré d'organisation qu'il comporte, suffire à la subsistance d'un nombre indéfini d'éléments, sa taille est ainsi limitée comme la complexité organique. Mais, si la complexité organique n'a pas de limites, le volume n'en aura pas non plus. Et en effet les cellules simples ou plastides ont pu dépasser de beaucoup les proportions qu'on leur assigne d'ordinaire. Des amibes égalent en volume des rotifères. Des plantes marines sont tout entières composées d'une seule cellule. Les vertébrés zoïdes sont en général plus grands que les coralliaires et les échinodermes, qui sont, comme on l'a vu, des dèmes ou des cormus. Le volume n'est en aucune manière un indice de supériorité dans l'ordre des formes individuelles. Une ville, individualité d'ordre inférieur à l'Etat, peut être plus populeuse qu'un Etat composé de nombreuses bourgades. « La complication physiologique dérive non du nombre des parties mais de leur différenciation (p. 271 et 412). » Du reste, M. Cattaneo ne nie pas qu'à complexité physiologique équivalente le type composé ne soit supérieur au type simple; un homme peut être supérieur en con-

naissances à des milliers d'ignorants ; mais un savant même encyclopédique restera toujours inférieur à une assemblée de savants aussi avancés dans leur genre d'études que celui-là l'est dans le sien.

En général, il reste, de l'avis de M. Cattaneo, dans la classification de M. Perrier, une tendance finaliste contraire à l'esprit de la science moderne. Les plastides apparaissent comme les éléments formateurs destinés à constituer les mérides, et ceux-ci sont ausi dénommés parce qu'ils sont regardés comme partie d'un tout ultérieur, le zoïde, c'est-à-dire de la totalité organique par excellence, de l'animal type, de la *personne*. Le dème est de la sorte défini comme une pluralité d'unités essentielles. Or, en réalité, chacune de ces unités a autant de droits que le zoïde à être reconnue comme un tout défini, comme un animal véritable. Toutes en effet présentent des formes indépendantes en même temps que des formes associées. « On tend en somme à considérer le degré des zoïdes ou personnes comme un point fixe, un degré d'individualité par excellence, au-dessous duquel il y a des *sous-multiples*, comme les plastides et les mérides, au-dessus duquel il y a des *multiples*, comme les cormus et les dèmes. Ce concept ouvertement téléologique répugne tout à fait au caractère purement causal et mécanique de la morphologie moderne. Qu'on prenne pour point de départ la plastidule ou la plastide, l'un ou l'autre sera le véritable individu par excellence; tous les autres ne sont que des multiples de cet individu primordial, et l'agrégation des cellules pour constituer des mérides, ou celle des zoïdes pour constituer des dèmes, a autant d'importance que celle des mérides pour constituer des zoïdes. Au sens morphologique, tous ces individus sont des personnes, et ce titre ne convient pas à un degré plutôt qu'à un autre. » (P. 290.) Et M. Cattaneo voudrait qu'on se bornât dans les dénominations à indiquer le degré de composition morphologique, qui seul importe; c'est dans cet esprit qu'il propose les dénominations (inutiles à notre sens, parce qu'il faut en finir avec la fluctuation des termes et que les langues scientifiques doivent toujours se résigner à un degré d'approximation, mais dont le principe est juste), à savoir celles de *Archenas*, *Dihenas*, *Trihenas*, *Tetrhenas*, *Penthenas*.

Il y a eu lieu d'hésiter sur la justesse des deux critiques antérieures. Il nous paraît difficile d'admettre que le degré d'organisation ne soit pas lié avec le volume et que chaque type puisse indifféremment affecter un volume quelconque. Pour les sociétés cela est impossible. Ainsi le type politique d'après lequel était construite la cité antique, ne pouvait sans une transformation profonde suffire à l'administration de plusieurs millions d'hommes. De là la naissance de l'Empire Romain. Il en est de même en biologie. Quelque volumineuses que soient certaines cellules végétales, on ne conçoit guère des cellules dépassant un certain poids et un certain volume. Les limites peuvent être flottantes ; mais n'y a-t-il pas de limites? Seule la dernière des critiques nous paraît devoir prendre dans le débat un poids prépondérant. Il n'y a pas d'individus de nature diverse, il n'y a que des degrés divers d'indivi-

dualité : la personne ne nous paraît avoir une signification spéciale que parce que nous sommes une telle personne, un zoïde. Abstraction faite du point de vue humain et des vues providentielles pour qui l'homme serait le vrai but de la création, dans la série des individualités, le zoïde ne forme pas une étape plus significative que les autres, un point fixe, où surgirait une individualité essentielle, point d'arrivée pour les formes antérieures qui ne seraient que des parties, point de départ pour les formes ultérieures qui ne seraient plus de vrais touts; le zoïde n'est que l'un quelconque des termes de la série des individualités. De ce point de vue, l'individualité apparaît, nous le répétons une fois de plus, non comme le nom d'une classe d'êtres à part, mais comme une manière d'être, comme une qualité variable, équivalente au consensus organique, susceptible de plus ou de moins comme la concentration des organes elle-même. Mais alors la classification reste ouverte à ses deux extrémités, comme nous l'avons toujours demandé. Au-dessous des plastides, voici que l'on rencontre les plastidules; nul ne sait si l'on n'ira pas plus loin; au-dessus des zoïdes, il y a place pour les dèmes, c'est-à-dire pour les groupements de ces mêmes zoïdes. Et les dèmes, c'est-à-dire les sociétés d'animaux, ne seront pas, si elles atteignent un degré suffisant de concentration organique, moins individuels que les zoïdes. Ce seront des *personnes* à leur tour. Nous avons le ferme espoir que cette vue, qui a été le point de départ de nos recherches philosophiques, sera le point de rencontre de la biologie et de la sociologie dans leur marche l'une vers l'autre. Tous les efforts pour maintenir les barrières seront impuissants.

On ne peut savoir quelle place prendra l'organe dans une classification ainsi entendue. M. Perrier veut qu'il appartienne à une autre série, celle des individualités physiologiques, qui s'opposerait à la série des individualités morphologiques. Les unes comprendraient les plastides, les organes et les appareils, les autres les quatre degrés indiqués plus haut, plastides, mérides, zoïdes et dèmes. Si ce mot d'individualité morphologique signifie quelque chose, il désigne celles qui offrent aux yeux une figure à contours définis, globulaire, ramifiée ou linéaire, bref la disposition des lignes périphériques autour d'un centre ou d'un axe. Mais cette configuration est-elle un fait isolé, relevant de causes spéciales mystérieuses, ou n'est-elle pas plutôt le résultat d'un certain mode de fonctionnement, la traduction apparente du consensus vital ? M. Perrier a bien montré que la forme exprime la fonction et que l'un change avec l'autre dans toute la série. L'individualité physiologique sera donc morphologiqne aussi et réciproquement, c'est-à-dire que l'individu doué de formes définies sera tel, grâce à l'unité fonctionnelle de ses parties, et que l'organe aura revêtu sous l'action de cette même unité fonctionnelle une forme définie plus ou moins nettement caractérisée. Il ne restera plus rien pour distinguer l'organe de l'individu, si ce n'est la propriété de se suffire à soi-même et de circuler librement. Ce signe de démar-

cation paraîtra dans plusieurs cas décisif; mais, dans une multitude d'autres, il demeurera incertain, des organes se rencontrant qui sont mobiles et des individus se rencontrant qui sont fixés, sans parler des êtres individuels qui se suffisent pour une fonction, la nutrition, mais ne peuvent se passer de leurs semblables pour toutes les autres (tous les dèmes sont composés de tels individus). Il faut donc se garder de trop insister sur cette distinction et maintenir le caractère relatif de l'individualité. M. Giard semble bien avoir eu raison d'écrire : « Il existe des passages par gradation insensible entre les personnes et les organes. La première personne d'une colonie de Pyrosomes devient un organe, le cloaque commun du cormus. Les diverses personnes d'un cormus de siphonophores ont aussi le plus souvent la valeur de simples organes. Dans cette question de l'individualité, comme partout ailleurs, la nature procède par transitions infiniment petites et jamais par sauts. » En général c'est à chacun des quatre degrés pendant la période où la différenciation interne est encore faible, que les masses organiques, commençant à revêtir l'aspect de personnes, restent aptes à devenir des organes. Plus tard quand chaque individu est très différencié, il résiste au fusionnement. De même l'unité de l'Amérique du Nord était plus facile à opérer que ne le sera celle de l'Europe, si elle doit jamais se faire.

M. Cattaneo a négligé cette question; mais le lecteur ne doit pas oublier que son ouvrage, dérivé de celui de M. Perrier, ne traite qu'accidentellement de ces généralités et qu'il a pour sujet propre de démontrer que les mollusques sont des animaux simples et non des colonies linéaires (métamères) dégénérées. Nous n'avons pas à le suivre à travers les phases diverses de cette démonstration, qui est un modèle pour l'enchaînement des parties et la rigueur de la méthode. Il appartient aux biologistes seulement d'apprécier la valeur de ces conclusions; nous devions rendre hommage à la justesse des idées générales qu'il développe quand il traite de l'individualité, de sa nature et de ses degrés. Cette question est nôtre, parce que, selon qu'on adopte la série fermée ou la série ouverte, c'est-à-dire selon qu'on regarde les individus comme une catégorie d'êtres prédéterminés à ce rôle et incapables de devenir organes dans un dème (société) ou qu'on y voit les moments sucessifs d'une évolution qui se continue au delà des animaux dits individuels, et qui peut présenter de nouvelles individualités collectives à l'infini (famille, horde, cité, nation, Etats-Unis), il y a ou il n'y a pas un passage de la biologie à la sociologie. Or, selon nous, il importe d'admettre ce passage. Il réside, comme nous l'avions cru démontrer, dans la fonction de reproduction, qui devient à la fois représentative, et organique psychique et physiologique dès que les êtres distincts pourvus de sexes possèdent des pouvoirs intellectuels suffisants pour se connaître et ensuite pour entretenir avec leurs jeunes une vie de relation quelque peu durable [1]. Par là, à maintes reprises, dans la série animale, des individua-

1. Cf. Spencer, *Principes de sociologie*, vol. II, p. 191, 192, 197 de la trad.

lités collectives ou dèmes apparaissent, bien différents des blastodèmes dont la nutrition est le lien, jusqu'à ce que chez les animaux supérieurs, chez les vertébrés et chez l'homme surtout les fins de la vie de relation se subordonnent toutes les autres.

A. ESPINAS.

A. Berra. — APUNTES PARA UN CURSO DE PEDAGOGIA. In-8, 708 p. Montevideo, 1883.

Tandis que des philosophes, voire des éducateurs, en sont encore à se demander si la science de l'éducation est dans les choses possibles, le docteur A. Berra, que nous avons déjà présenté à nos lecteurs [1], vient tout simplement de constituer cette science dans ses principes généraux et dans l'ordre régulier de ses applications. N'y eût-il rien de bien nouveau dans son livre que l'agencement logique de vérités acquises à l'observation et à l'expérience, cette tentative scientifique serait déjà un louable effort. Un rapide examen de ce volumineux, mais important ouvrage, justifiera, nous l'espérons, l'idée favorable que nous en communiquons par avance à nos lecteurs.

La première question que le philosophe se pose, touchant la science de l'éducation, est la suivante : Quelle est la fin de l'enseignement? Telle sera la réponse, tels seront les moyens qui dans la pratique lui correspondront, la discipline, l'organisation, les matières, les méthodes, les programmes. L'enseignement n'a pas d'autre raison d'être que la nécessité qu'il peut satisfaire; or cette nécessité existe; elle est triple pour chaque homme : il lui faut un caractère disposé à faire le bien, un certain développement des facultés physiques et morales, et des connaissances variées, pour user des choses et de soi-même conformément à la fin morale de l'individu et de la société. L'enseignement indispensable, de son vrai nom l'enseignement *primaire*, répond à cette triple nécessité. Son rôle est de donner à l'homme tout ce qui peut l'aider, à l'âge de la vie indépendante, à poursuivre son perfectionnement physique, intellectuel et moral, et à le mettre en harmonie avec l'état présent de la civilisation. La fin de l'enseignement est donc on ne peut plus nettement indiquée par M. Berra.

Mais à côté de ces nécessités générales, que l'enseignement doit satisfaire, il y a la nature du sujet à élever, dont dépend la possibilité

franç., 1880; Schœffle, vol. I de la *Sociologie*, p. 692, 694; Ugo Rabbeno. *Dei rapporti fra la biologia e la sociologia* (*Rivista di filosofia scientifica*, anno II, vol. II, fascicolo 5°, 1883).

1. Dans le numéro de novembre 1882. — Nous avons reçu en outre, du docteur Berra, un livre composé avec la collaboration de MM. Ramirez et de Pena, et intitulé *Informe acerca del congreso pedagogico internacional americano de Buenos-Aires* (1882). Nous regrettons que le temps nous ait manqué pour rendre compte de cet intéressant et utile travail.

de l'enseignement. « La nature humaine, dit M. Berra, limitée et faillible, oppose souvent à nos désirs des obstacles insurmontables. Tout n'est pas fait, quand on a déterminé la fin idéale vers laquelle il convient de marcher; il faut tenir compte des forces dont nous disposons pour réussir dans cette entreprise, pour atteindre la fin réelle, dans la mesure où nos moyens d'action nous le permettront. Nous devons, par conséquent, étudier la nature humaine, découvrir ses lois relatives à l'enseignement, et déterminer la limite dans laquelle elle peut satisfaire les nécessités dont il a été parlé plus haut. » Ainsi fait M. Berra. Les deux cents premières pages de son livre sont consacrées à l'étude de la personne humaine dans sa composition psycho-physique, étude menée patiemment au train de l'observation et de l'expérience. Généralement, nos auteurs de cours de pédagogie supposent acquises ou prennent volontiers des mains des philosophes attitrés les données psychologiques qui sont la base nécessaire de la pédagogie. C'est dire que l'anthropologie, de même que la physiologie et la pathologie de l'esprit, sans lesquelles la science de l'éducation n'a pas de fondement sérieux, sont traitées dans ces livres d'une manière plus ou moins insuffisante. Il est plus d'un de ces psychologues spiritualistes qui en remontrerait peut-être à M. Berra pour la description et la distribution des faits et gestes de l'esprit correctement étudié ; mais nous en savons bien moins sur l'homme, quand nous les avons tous lus, qu'après avoir parcouru les pages, un peu surchargées de faits et de réflexions, mais véritablement scientifiques, dans lesquelles M. Berra nous donne un aperçu de ce que sera un jour la psychologie de l'école. Parmi ces chapitres consacrés à l'homme double, à l'homme tout entier, physique et psychique, nous aurions, du reste, à glaner quantité d'observations précieuses; bornons-nous, faute d'espace, à énumérer les chapitres de cette remarquable étude : *aspect extérieur de la personne, structure du corps, substances du corps, les mouvements, l'esprit, la voix, la vie, notions spéciales, sphère propre de chaque faculté* (*aptitudes*), *relations psycho-physiques, les tempéraments, la propension imitative, l'habitude, le développement physique et moral* (long chapitre où nous nous avons eu le plaisir de trouver des notes de psychologie infantile), *conditions de la conservation et du développement, lois de l'exercice.* intellectuelle et morale; d'où ces expressions, *enseñanza instructiva, enseñanza educativa*).

Des résultats de cette enquête anthropologique, M. Berra a inféré deux principes fondamentaux et seize lois, qui constituent la théorie générale de l'enseignement (ce mot employé dans un sens très large, et s'appliquant tout à la fois à l'instruction et à l'éducation physique).

Les deux principes pédagogiques sont celui de *corrélation finale* et celui de *corrélation subjective.* « L'éducation et l'instruction, dit M. Berra, n'ont pas d'autre fin, d'autre mission que de moraliser la conduite de l'homme. Si l'enseignement ne correspond pas, comme il le doit, à sa cause finale, par exemple s'il néglige le développement de

quelques facultés ou de toutes, s'il néglige la santé, s'il ne pourvoit pas d'habitudes les forces de l'individu, ou s'il les habitue dans un sens contraire au devoir du perfectionnement, s'il inculque l'erreur, ou s'il fournit des vérités inopportunes, au préjudice de celles qui seraient plus appropriées à l'objet de l'instruction, un enseignement de cette espèce produira nécessairement des effets désastreux : outre qu'il ne fournira pas aux personnes les conditions indispensables pour l'accomplissement de la loi morale, il aura engendré en elles des mœurs mauvaises et formé des dispositions aboutissant au mal. L'enseignement doit donc, avant tout, être propre à réaliser complètement son objet; autrement dit, l'instruction et l'éducation doivent être de nature à disposer les mineurs à remplir dans l'âge adulte les devoirs que la nature leur a imposés. Le rapport de conformité de l'enseignement avec la fin morale des individus est une de ses lois fondamentales, constantes, universelles. C'est un vrai principe, que j'appellerai *principe de corrélation de l'enseignement avec sa fin*, ou simplement *principe de corrélation finale* (p. 122). — Mais l'étude de l'homme nous a appris que chacune de ses facultés ou tendances à sa propre sphère d'action, et chaque âge son degré particulier de développement, et qu'on ne pourra altérer cet ordre sans déconcerter tous les efforts. L'enseignement doit donc aussi s'adapter aux conditions personnelles de l'élève, sous peine de ne servir pas aux fins de la moralité. Un illustre penseur a dit : « Plus la science nous familiarise avec la constitution des choses, plus nous voyons que celles-ci portent en elles-mêmes leur raison d'être et leurs lois. Plus notre connaissance s'élève, plus nous sommes disposés à restreindre notre immixtion dans la marche de la nature. De même qu'en médecine le *traitement héroïque* d'autrefois a fait place à un traitement plus doux, et qu'on s'abstient souvent de tout traitement, en se bornant à un régime régulier; de même qu'on a reconnu inutile de mouler le corps des nourrissons dans des maillots, à la façon des Papous et autres barbares; de même encore qu'on a découvert qu'aucune discipline, si habilement combinée qu'elle puisse être, ne vaut pas pour la moralisation d'un détenu la discipline naturelle du pain quotidien gagné par le travail; de même aussi, en matière d'éducation, nous nous apercevons que nous ne pouvons obtenir le succès qu'en surbordonnant nos moyens à ce développement spontané par lequel passent tous les esprits pour parvenir à la maturité [1]. » Cette relation de l'enseignement avec la nature de l'élève est universelle et constante; elle s'applique à tous les individus de l'espèce humaine, quels que soient l'âge, le sexe, la couleur, le tempérament, la nationalité; elle est nécessaire, on ne peut s'en départir sans ôter toute vertu à l'enseignement; elle est donc une loi fondamentale, que j'appellerai *principe de corrélation de l'enseignement avec le sujet qui apprend*, ou, plus brièvement, *principe de corrélation subjective.* »

1. Spencer, *De l'éducation intellectuelle, morale et physique*, édit. popul., p. 66.

Une fois en possession des deux principes fondamentaux de l'enseignement, l'un qui se rapporte à ce que l'on doit enseigner, l'autre qui se rapporte aux moyens d'enseigner, M. Berra passe à l'étude approfondie des seize lois qu'il fait dériver de ces principes : ce sont les lois d'*intégrité*, de *suffisance*, d'*unité* et d'*universalité*, dépendant du *principe de corrélation finale;* et les lois d'*exercice des propres facultés*, de *conformité*, d'*adaptation*, de *répétition de l'exercice*, de *continuité de l'exercice*, d'*alternation des exercices et du repos*, d'*ordre logique*, de *coordination*, de *progression*, d'*attention*, des *motifs*, des *objets*, des *formes*, dépendant du *principe* de *corrélation subjective*. L'auteur étudie chacune de ces lois dans ses rapports avec l'instruction et l'éducation, ce qui lui permet d'établir ce qu'on peut appeler la pédagogie *théorique* ou plutôt *inductive*.

Dans la partie *déductive*, M. Berra applique ces lois successivement aux matières ou au programme d'instruction; à l'éducation générale, soit physique et mentale; à l'éducation spéciale, ou à l'éducation considérée relativement aux diverses matières d'instruction; au gouvernement de l'école; à l'élève et au maître. Tout se tient, dans ce système admirablement construit avec les données seules de l'expérience; les principes sont bien établis, tout s'y ramène avec rigueur; à peu près rien d'essentiel n'est oublié. Nous regrettons pourtant que le plan adopté par l'auteur l'ait mis dans la nécessité de se répéter souvent, et surtout de morceler par trop une matière qu'il aurait d'ailleurs été difficile de présenter avec ordre et clarté en recourant à une méthode un peu plus synthétique. Il faut, nous l'avouons, une certaine dépense de temps, avec quelque effort de volonté, pour retrouver toutes ses idées au milieu ce va-et-vient des principes allant à la rencontre de leurs applications successives et diverses. Nous reprocherions, en outre, à notre médecin philosophe, un certain excès d'analyse, une dissection un peu trop minutieuse du sujet.

Ces réserves faites, et, tout à la fois pour rendre pleine justice à M. Berra et pour contribuer à lui gagner des lecteurs compétents, nous voulons dire qui ne séparent pas la pédagogie de la philosophie naturelle, nous croyons devoir montrer, par l'extrait le plus court que nous ayons pu faire, comment l'auteur entend l'application des lois par lui dégagées des faits.

« I. *Ce que l'élève doit être en vertu de la loi d'universalité.* — Cette loi, qui étend l'enseignement à toutes les catégories de personnes, réunit dans l'école indifféremment les deux sexes (M. Berra est partisan des écoles mixtes), le pauvre et le riche, le blanc et le nègre, le national et l'étranger, comme égaux entre eux, ayant même droit d'apprendre, sujets des mêmes lois scolaires, encouragés par l'espoir d'atteindre au même but. A l'école, les classes sociales, bien qu'existant au dehors, disparaissent; le sentiment de la dignité naît et se fortifie. Des liens d'affection sont créés entre tous les condisciples; l'empire de la démocratie se prépare; les uns et les autres apprennent

à se connaître et à se respecter; et spécialement l'homme et la femme, destinés par la nature à réaliser en communauté de vie les plus nobles aspirations de l'être humain.

« II. *Ce que l'élève doit être en vertu des lois de conformité, d'adaptation et d'exercice propre.* La loi de *conformité* établit que les choses doivent être étudiées et les exercices opérés avec les facultés qui naturellement leur correspondent; la loi d'*adaptation* prescrit que ces facultés, soit corporelles, soit mentales, objet d'instruction ou d'éducation, doivent dans chaque cas fonctionner selon la méthode par laquelle elles s'adaptent à la nature de l'objet; et la loi d'*exercice propre*, que ce soit l'élève lui-même qui applique ces facultés et emploie ces méthodes. C'est lui, en effet, qui est le sujet principal, le véritable sujet de l'enseignement. Sagit-il de connaître, c'est lui qui observe, qui juge, qui abstrait et généralise, qui raisonne, en un mot, qui apprend tout ce qu'on veut qu'il sache. S'agit-il de recevoir l'éducation, c'est encore lui qui exerce ses membres ou son cerveau, qui opère le développement de ses forces, qui se forme aux habitudes facilitant les actions de toute sorte qui concourent à rendre les hommes heureux, dignes et estimables. L'accomplissement de ces lois lui révèle sa personnalité, lui donne conscience de ce qu'il peut, le prédispose à entreprendre le chemin de la vie avec des desseins larges, libre de préoccupations et riche de solides espérances.

« III. *Ce que l'élève doit être selon les lois de suffisance, de répétition, de continuité, d'alternation.* — La loi d'*intégrité* veut que l'élève, embrasse toutes les matières d'instruction et d'éducation, et la loi de *suffisance* qu'il les embrasse depuis le commencement jusqu'au terme de l'éducation, jusqu'au moment où il aura acquis le degré de savoir, de vigueur, de force d'habitude qui suffit pour satisfaire aux nécessités de la vie civilisée. D'autre part, les lois de *répétition*, de *continuité* et d'*alternation* imposent le devoir de ne pas terminer les exercices avant d'être parvenu aux fins de l'enseignement, de ne pas les suspendre par des arrêts compromettant les résultats de l'effort utile, de ne pas les prolonger au delà du moment où l'état de fatigue indique le besoin du repos. Toutes ces prescriptions concourent à caractériser de plus en plus la personnalité de l'élève et à déterminer les conditions dans lesquelles il doit user de ses forces. Le sujet n'est pas tel par rapport à certaines matières, ni dans des circonstances déterminées : il l'est toujours, du début à la fin de son rôle scolaire; son autonomie n'est pas, non plus, illimitée et toute-puissante au point d'être susceptible de l'extension et de la force que l'on veut. Il faut donc qu'il s'accoutume à exercer sa personnalité dans ses limites naturelles, et à diriger sa conduite selon les règles de la prudence et sous les mpulsions d'une volonté énergique et persévérante.

« IV. *Ce que l'élève doit être en vertu des lois de coordination, d'ordre logique, d'unité, des objets, d'attention.* Les lois de *coordination*, d'*ordre logique* et d'*unité* l'obligent à trouver dans ses connais-

sances et dans les faits de son éducation les affinités naturelles qu'elles ont, à les ordonner suivant leurs dérivations propres, à les *relationner* entre elles en sorte que tout s'enchaîne dans une conception générale et harmonique. La loi des *objets* l'accoutume à chercher toute science dans la nature et à subordonner tous ses ouvrages aux lois naturelles; la loi d'*attention* le soumet à l'une des conditions les plus générales et les plus nécessaires du travail humain. Ces lois opérant constamment dans l'enfant et dans le jeune homme, ils procèdent en sujets réfléchis et se familiarisent avec les rapports intellectuels qui doivent exister entre l'homme et la nature. Outre l'habitude d'observer et de penser avec la profondeur compatible avec leur vigueur d'esprit, ils acquièrent celle de prendre le monde pour la source de toutes connaissances et de travailler eux-mêmes comme des explorateurs de la nature. Ils prennent confiance dans leurs propres forces, ils s'émancipent de tous les sentiments, mœurs et préoccupations qui éloignent l'homme des voies de la vertu, qui sont celles de la science.

« V. *Ce que l'élève doit être selon les lois de progression, des motifs, des formes.* — La loi de *progression* lui faisant graduellement étendre le cercle de son action physique et mentale, et la loi des *motifs* le portant jusqu'au degré le plus élevé du progrès par la puissance des mobiles, de plus en plus nobles, l'élève devient un être perfectible, une force capable d'évolution, soumise dès les premiers jours de la vie aux multiples influences qui agissent sur la vie réelle des collectivités humaines, mais habituée à suivre les saines impulsions du cœur et de l'esprit, quelles que soient les luttes que se livrent entre elles les diverses forces qui produisent la conduite individuelle. La loi des *formes*, qui règle le monde extérieur, comme le maître doit diriger l'enseignement, caractérise l'élève comme sujet incapable plus ou moins de se diriger par lui-même, partant subordonné à l'autorité du maître dans la tâche qui incombe à ce dernier de l'émanciper de son incapacité et de le transformer peu à peu en sujet raisonnable, doué d'entière autonomie. Telle est la personnalité de l'élève des écoles primaires, à peine ébauchée à grands traits, d'après les lois dans lesquelles se condense la science pédagogique. Que les maîtres la connaissent et la respectent avec une sorte de vénération (626-629). »

Si nous avons donné une idée à peu près exacte de l'objet et des divisions du livre, de la méthode et de l'esprit de l'auteur, on nous accordera sans doute que nous annonçons ici un travail des plus sérieux. C'est le plus complet, à notre connaissance, de ceux par lesquels la pédagogie a pu s'affirmer. M. Berra ouvre une voie où l'on doit marcher d'après ses indications, si l'on veut faire plus encore en pédagogie, si l'on veut faire œuvre qui vaille. On peut déclarer que d'ores et déjà grâce à lui, la science de l'éducation est un fait. Peu importe le plus ou moins de nouveauté des données que l'auteur des *Apuntes* a fait concourir à son œuvre, si dans ses lignes essentielles l'édifice véritablement scientifique. M. Berra se félicite du résultat, et il a raison. Il

a fait toucher du doigt aux ignorants et aux sceptiques deux choses : premièrement, que la pédagogie a ses bases naturelles dans l'anthropologie et dans la morale; secondement, qu'elle n'est pas un art composé de préceptes empiriques, sans cohésion, mais bien une science inductive dans sa partie la plus générale, et une science déductive, ou, si l'on veut, un art logiquement déduit, dans sa partie concrète ou d'application. Dans ce système où presque tout, observations, inductions, déductions, peut être avoué par la philosophie expérimentale, où rien n'est concédé à la métaphysique, et très peu de chose à l'hypothèse, « tout se systématise, se simplifie, s'éclaire, et la pédagogie prend les formes sympathiques d'une imposante construction, liée dans toutes ses parties avec la plus rigoureuse unité. Cette conception de la pédagogie est peut-être la plus vaste et la plus simple qui soit; tout œil peut y embrasser des perspectives étendues, sans efforts extraordinaires. » Quelles que soient les lacunes et les imperfections de ce cours de pédagogie, si nourri de faits et d'idées, construit avec une logique impeccable, écrit d'un style très simple, très précis et très clair, M. Berra, dont la modestie nous est connue, peut se féliciter de nous avoir envoyé un livre qui n'a pas encore son équivalent en Europe.

BERNARD PEREZ.

F. Galton. INQUIRIES INTO HUMAN FACULTY AND ITS DEVELOPPEMENT. In-8°. London, Macmillan. XII-387 pages.

Sous ce titre, M. Galton a réuni un grand nombre de mémoires et d'articles publiés par lui depuis dix ans dans des recueils très divers. Son livre, nous dit-il, « n'a d'autre but que d'être suggestif et ne prétend en aucune façon être encyclopédique. » Son intention générale a été de prendre note des diverses facultés héréditaires chez l'homme et des grandes différences qui se rencontrent dans les diverses familles et les diverses races. « Voulez-vous connaître les Grecs et les Romains, disait Hume, étudiez les Anglais et les Français d'aujourd'hui. Les hommes décrits par Tacite et Polybe ressemblent aux habitants du monde qui nous entourent. » M. Galton professe une opinion toute contraire et ce qui le frappe avant tout, ce sont les différences : « Les instincts et les facultés des divers hommes et des diverses races sont, sous un grand nombre de rapports, aussi différents que ceux des animaux renfermés dans les diverses cages de nos jardins zoologiques; mais, malgré les différences et les antagonismes, chacun peut être bon à sa manière » (p. 2). Et ailleurs, après avoir fait ressortir les particularités mentales, variables d'un individu à l'autre, il ajoute avec beaucoup de raison : « On finira par voir combien les métaphysiciens et les psychologues ont erré en supposant que leur propres opérations mentales, instincts et axiomes, sont identiques avec ceux du reste de l'humanité au lieu de

leur être spéciaux à eux-mêmes. » Il y a là sans doute une légère exagération; mais, pour notre part, nous ne pouvons que souscrire à une thèse qui au fond se réduit à ceci : l'étude psychologique s'appuie sur les détails, au contraire de la spéculation métaphysique qui les néglige.

Les trente-cinq articles ou mémoires qui composent ce volume sont de valeur et de longueur très inégales (quelques-unes n'ont pas plus de trois pages), et il serait impossible même d'en faire un simple mention, Indiquons seulement les principaux.

Le travail sur « Les portraits composites » et les « Images génériques » est connu du public français par la traduction publiée, dans la *Revue scientifique* du 13 juillet 1878, d'un des mémoires de Galton. On sait que le procédé consiste à recueillir les portraits photographiés de différentes personnes prises sous le même aspect (par exemple de face et éclairées toutes du côté droit) à réduire ces portraits à la même taille, à les disposer comme les feuillets d'un livre et à les photographier successivement. L'effet du portrait composite est de mettre en évidence tous les traits dans lesquels il y a concordance, pour ne laisser qu'une faible trace des particularités individuelles. Dans son volume, M. Galton donne 12 photographies obtenues par cette méthode. Notons parmi les plus curieuses celle de 6 membres d'une même famille (hommes et femmes), celle qui, pour l'auteur, représente la santé, d'après 23 cas; deux types de criminels, d'après 8 et 4 cas; deux types de tuberculose, d'après 6 et 9 cas, etc.

Les « Expériences psychométriques » publiées; d'abord dans *Brain*, ont été analysées ici (numéro de décembre 1879, p. 677 et suivantes). On se rappelle que leur principal résultat est que les associations qui se rapportent à l'époque de la jeunesse ont une tendance à se reproduire automatiquement d'une manière beaucoup plus fréquente que les autres.

Enfin la *Statistics of mental Imagery* publiée dans le *Mind* a été aussi analysée ici (août 1880, p. 236). On peut rapprocher de ce travail deux ordres de recherches non connues de nos lecteurs. La première a pour objet l'appréciation de poids successifs : elle mesure la délicatesse de la sensibilité chez les diverses personnes pour apprécier des poids identiques comme forme, couleur, mais différents par le poids spécifique. La seconde, intitulée « Formes numériques » (*Number-formes*) décrit une particularité qui se rencontre chez un certain nombre d'individus. Les gens imaginatifs pensent presque toujours les nombres sous la forme de quelque image visuelle. Ainsi l'idée ou le mot *six* ne sonne pas mentalement à leur oreille; mais la figure 6 est évoquée dans leur imagination sous une forme écrite ou imprimée. Mais il y a un fait psychologique plus étrange qui a été révélé à l'auteur par hasard, lorsqu'il se livrait à son enquête sur les images mentales. « Elle consiste en l'apparition soudaine et automatique, dans le champ mental de la vision, d'une *forme* vive et invariable, dans laquelle tout nombre, lorsqu'il est pensé, a sa place déterminée. Cette forme peut consister

en une simple ligne d'une forme quelconque, en une rangée ou des rangées d'un arrangement particulier, ou en un espace ombré. » Rien n'est plus dissemblable que ces figures, selon les individus : angles de toute sorte, courbures, courbes, zigzags, etc. L'auteur donne 63 planches représentant ces diverses formes numériques.

Rapprochons de ce fait les « associations de couleurs » propres à certains individus. L'un des correspondants de Galton voit les chiffres de 1 à 9 diversement colorés : 1 blanc, 2 jaune, 3 rouge brique pâle, 4 brun 5 gris noirâtre, 6 brun rougeâtre, 7 vert, 8 bleuâtre, 9 brun rougeâtre à peu près comme 6. Ces couleurs, très distinctes quand les chiffres sont représentés séparément, deviennent moins apparentes dans les nombres composés. — L'association des couleurs se fait aussi avec les lettres, du moins avec les voyelles : une personne voit A blanc, E rouge, I jaune brillant, O noir, V pourpre, Y un peu comme I. Ces couleurs diffèrent d'ailleurs d'un individu à l'autre. L'auteur rappelle à ce sujet le cas fort connu des frères Nussbaumer, chez qui les sensations de couleurs étaient excitées simultanément pas des sensations de son. Tout jeunes, ils qualifiaient un voix de jaune, une autre de gris brun : ce qui excitait naturellement le rire des assistants. Le phénomène était constant chez les deux frères avec de légères variations. Ainsi le *sol* était orangé pour l'un, orangé jaune pour l'autre; le *ré*, bleu foncé pour l'un, marron pour l'autre. — L'auteur ne se livre d'ailleurs a aucune recherche sur les causes probables de cette association.

Mentionnons encorè une intéressante étude sur les jumeaux, sur les visionnaires, sur le caractère (assez court), sur les criminels et les fous, sur les méthodes statistiques, sur la domestication des animaux, etc.

Dans une courte conclusion, dont nous donnons la substance, l'auteur met en lumière l'idée fondamentale de ce livre, qui d'ailleurs se trouve déjà exposée dans *Hereditary Genius*. Nous sommes conduits à reconnaître une grande variété de facultés naturelles, utiles et nuisibles, chez les membres d'une même race et dans la famille humaine en général. Elles tendent à se transmettre par hérédité. Nous devons remarquer aussi que les facultés de l'homme en général ne sont pas à la hauteur de ce qu'exige une civilisation élevée et croissante : ce qui est dû principalement à ce que nos ancêtres ont vécu pendant des siècles dans des conditions incivilisées et à ce que, dans les temps plus récents, une capricieuse distribution des richesses a créé certaines immunités contre l'action usuelle de la sélection. Comment pouvons-nous aider la marche des événements? En favorisant le cours de l'évolution. En examinant le mystère auguste de l'existence consciente et les arrière-fonds insondable de l'évolution, nous trouvons que le dernier résultat de longues et multiples douleurs d'enfantement, c'est que l'homme intelligent et bon s'est trouvé être. Il sait combien il est peu de chose; mais il voit que sur cette terre, en ce moment du temps, il apparaît comme héritier d'âges inconnus et à la merci des circonstances.

« Le principal résultat de ces recherches a été de mettre en lumière la signification religieuse de la doctrine de l'évolution. Il suggère un changement dans notre attitude mentale, et il nous impose un nouveau devoir moral. Cette nouvelle attitude mentale est d'un grand sens pour la liberté morale, la responsabilité et l'opportunité. Le nouveau devoir qu'on suppose exercé concurremment avec les anciens devoirs d'où dépend organisme social, non en opposition avec eux, c'est de s'efforcer de favoriser l'évolution, en particulier celle de la race humaine. »

Braid (James). — NEURYPNOLOGIE, TRAITÉ DU SOMMEIL NERVEUX OU HYPNOTISME ; traduit de l'anglais par le Dr Jules Simon, avec préface du professeur Brown-Séquard. 1 vol. in-12, xv-272 p., Paris, Delahaye et Lecrosnier, 1883.

A une époque où l'on étudie avec tant d'ardeur cette classe si importante de phénomènes nerveux connus sous le nom générique d'hypnotisme, il était assurément regrettable de ne point posséder en France une traduction de l'œuvre dans laquelle sont relatées la découverte et la première connaissance scientifiques de la plupart de ces faits. M. le Dr Jules Simon répond sans contredit à un desideratum en nous donnant, traduit très soigneusement, le *Traité* de Braid, avec le chapitre additionnel écrit par l'auteur en 1860 et resté inédit jusqu'à ce jour [1]. Tout le monde sera du même avis sur l'opportunité de cette publication, d'autant plus que les travaux relatifs au *braidisme,* comme on dit encore souvent aujourd'hui, ont pris en France, sous la direction surtout de M. Charcot, une extension bien en rapport avec l'importance du sujet.

Mais cette traduction est aussi un acte de justice et un hommage, car c'est Braid qui le premier, en 1843, a scientifiquement décrit, et d'une façon exacte et précise, les nombreux phénomènes hypnotiques qui intéressent à un si haut degré la physiologie, la pathologie, la thérapeutique et la psychologie.

Avec un grand sens des embarras et des difficultés de la question, à son époque, Braid s'attache d'abord à démontrer la fausseté du *mesmérisme ;* et c'est à la suite d'expériences bien conçues et suivies qu'il conclut nettement que les phénomènes dont il s'agit ne dépendent en aucune façon d'une influence spéciale quelconque, émanant d'autrui, sur les sujets endormis (voy. particulièrement p. 7-8, p. 36). Il combat de même et réfute la théorie du baron Reichenbach (p. 237-239). *Force odique*, *force neurique*, *fluide magnétique*, tout cela n'est qu'hypothèses erronées.

1. Sauf en Allemagne, où le professeur Preyer a ajouté ce chapitre comme complément à son travail sur la découverte de l'hypnotisme, *Die Entdeckung des Hypnotismus*, Berlin, 1881.

A côté de cette partie critique et la complétant, il y a dans le *Traité* de Braid une partie pleine de faits curieux, très instructifs et bien observés. D'une part, Braid a prouvé que l'hypnotisme et tous les phénomènes qui se produisent durant cet état sont dus uniquement à la condition physiologique et psychique du patient, proviennent directement du système nerveux de l'individu hypnotisé. D'autre part, signalant les différences dans le degré d'aptitude à subir le sommeil, décrivant les diverses phases de ce sommeil, « torpeur des sens, rigidité cataleptiforme, exaltation de la sensibilité, énergie musculaire, » indiquant même plusieurs des phénomènes physiologiques concomitants (lenteur et profondeur des respirations, force et fréquence du pouls, congestion de la face), il a certainement vu les principaux points de l'hypnotisme, et très bien vu, puisque, après avoir étudié la succession des phases du sommeil, il pose pour ainsi dire en loi qu'à la suite de la torpeur qui suit la première période, ou période d'excitation, on a le pouvoir « de diriger ou de concentrer l'énergie nerveuse, de l'élever ou de la déprimer à volonté, localement ou généralement » (p. 132). Il tire même de ces faits une théorie qui ne manque pas d'intérêt : l'état particulier appelé hypnotisme dépend d'un excès de fatigue de la faculté d'attention, amené par la pensée fortement et exclusivement attachée à un objet unique, à une idée unique, quoique ni cet objet ne cette idée ne soient de nature excitante; cette fatigue résulte de cette attention exagérée, de la position incommode et forcée des yeux, de la gêne dans la respiration et du repos de tout le corps. Et pendant l'hypnotisme l'activité des fonctions qu'on met en jeu est si intense qu'elle peut bien, en grande partie, priver les autres fonctions de l'énergie nerveuse nécessaire à leur exercice (p. 49-50). On remarquera le rapport de ces idées avec la théorie de Brown-Séquard sur l'inhibition et la dynamogénie, c'est-à-dire l'arrêt subit ou la suractivité soudaine d'une fonction ou d'une propriété, par transformation de force. Il est certain que la plupart des phénomènes hypnotiques tiennent à la cessation ou à l'excitation d'une activité.

Sans doute Braid présente souvent d'une manière un peu confuse les faits qu'il a découverts. Il n'y a pas dans son travail cette analyse rigoureuse que l'Ecole de la Salpêtrière devait appliquer à toutes ces questions. Mais, par son talent d'observation, il en est, sous quelques rapports, le précurseur.

Au point de vue psychologique, le particulier intérêt de ce livre réside dans une riche et féconde étude des phénomènes de *suggestion*. Braid a vu par exemple que l'état dans lequel on met les muscles des membres ou de la face chez un hypnotisé peut faire naître chez lui un sentiment, une passion ou l'idée d'exécuter certains actes, exactement comme, chez l'homme à l'état normal, certains sentiments déterminent des attitudes spéciales. Les observations qu'il donne de suggestion relativement aux sens spéciaux et sa description des phénomènes analogues d'*imitation* (voy. surtout le chapitre additionnel) sont également

fort instructives. Braid insiste aussi sur un autre fait psychique d'une non moins grande importance, le dédoublement de la conscience, qui consiste en ce que les images, les émotions ou les pensées, quelles qu'elles soient, nées dans l'esprit pendant le sommeil nerveux, oubliées au réveil, reparaissent dans un second sommeil. C'est sur des états analogues que M. Ch. Richet, on se le rappelle, a si fortement attiré l'attention dans sa récente et très pénétrante étude de la mémoire et de la personnalité pendant le somnambulisme (*Revue philosophique*, mars 1883).

Et maintenant importe-t-il vraiment à son bon renom que Braid ait pensé pouvoir réfuter le matérialisme à l'aide de l'hypnotisme et du même coup démontrer la vérité de la doctrine phrénologique (voy. ch. VI)? Importe-t-il aussi qu'il ait peut-être accordé à son œuvre une trop grande valeur en thérapeutique ? Ce ne sont là, tenant aux préoccupations d'une époque, aux opinions d'un moment ou à des entraînements passagers, que les vaines conséquences d'une doctrine durable.

Dr GLEY.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Philosophische Monatshefte.

XVIII, 1882.

H. DE STRUVE. *Psychologie de la moralité.* — Toute éthique scientifique doit nécessairement avoir à sa base la psychologie de l'individu; les moralistes anglais et Hartmann l'ont définitivement prouvé, bien que les considérations de psychologie ethnologique et les raisonnements métaphysiques de ce dernier risquent fort de n'avoir aucune portée.

Il faut avant tout distinguer des jugements esthétiques et logiques les jugements moraux, qui portent spécialement sur l'acte lui-même et le processus de l'âme antérieur à sa réalisation; ils sont en quelque sorte jugements de la volonté, s'élevant pour ou contre une action, éprouvant pour elle de la sympathie ou de l'antipathie. — Mais quelle est la règle morale selon laquelle le jugement se formule? Quelle quelle soit, elle suppose la subordination du particulier au général; il reste à préciser le sens de cette subordination et à interpréter ce général.

La subordination, dans le domaine moral, n'est pas nécessaire et fatale, comme dans la nature; elle ne se réalise que par la coopération toute libre du particulier. Au sens psychologique, un acte est moral lorsqu'il n'est pas une apparition isolée et arbitraire, mais qu'il se groupe avec les autres, sous et dans la norme générale; — un être est moral lorsque toute sa vie durant, il se range sous la loi générale qu'il cherche à réaliser; c'est la même loi psychique qui, dans l'ordre de la pensée, du sentiment et de la volonté, régit l'ensemble des manifestations. Au début, les manifestions de la volonté, dérivant immédiatement de motifs, de mobiles, de représentations sans nombre, se présentent comme des phénomènes sans lien, nés au hasard de l'impulsion des forces extérieures. Mais l'être le plus primitif a déjà des buts généraux auxquels ses actions se subordonnent; c'est le premier degré de la moralité. Puis elle se développe graduellement. L'ordre extérieur et intérieur de la nature et de la société contraint la volonté à subordonner l'arbitraire à la règle; il naît une contrainte intérieure, le sentiment du devoir; ainsi se réalise la subordination du particulier au général.

Quant au contenu de cette norme morale, il varie avec les degrés de l'évolution de la moralité. Chez l'homme primitif et l'enfant, ce n'es que la puissance physique que la volonté veut se concilier. Plus tard, on conçoit cette puissance générale comme douée de forces spirituelles

et de qualités morales; mais elle reste toujours une volonté extérieure, l'ordre d'un Dieu qui se fait obéir, punit et récompense. Plus haut encore, ce n'est plus une puissance extérieure, mais une norme qui est dans la nature rationnelle de l'individu, que l'individu conçoit, détermine, réalise; dès lors, il agit avec autonomie selon des principes qu'il connaît. — D'une manière générale, la norme morale de chaque homme résulte de sa conception du bien, de ce général auquel il se subordonne; immoral est celui qui se laisse aller aux motifs du moment et oublie des principes qu'il a reconnus vrais.

Par rapport à la conscience d'une norme morale, on peut ramener les actes et les volitions de l'homme à trois groupes : 1° actes immédiats, sans conscience claire d'une règle morale : c'est l'état de l'homme de nature, de l'enfant, de certains malades; 2° actes accomplis avec conscience claire et réfléchie de la règle morale : ici apparaissent les collisions, les luttes, les déchirements de la volonté, ayant peine à se surmonter elle-même; 3° actes immédiats, précédés de la conscience d'une norme morale, devenus habituels et comme naturels : c'est le degré du caractère moral ayant dépassé le point des luttes et des collisions, identifié avec la norme morale elle-même, ne connaissant plus même la possibilité d'un acte immoral.

C. Nohle. *La politique de Platon considérée dans son développement historique.* Iéna, 1880. — L'auteur, reprenant une idée de Kant, veut montrer que la république de Platon n'est pas une fantaisie poétique, mais bien qu'elle repose sur des fondements scientifiques. Après diverses considérations sur les castes que rêve Platon et le rôle de ces gouvernants philosophes, l'auteur du compte rendu, Tönnies, arrive à ces conclusions : Platon se proposait de sauver l'organisme social, menacé dans son existence. La désorganisation survenue n'était la faute ni de la philosophie, ni de la sophistique, mais bien de cet ébranlement qui avait bouleversé les relations sociales, en enlevant à l'Etat ses fondements primitifs, la religion et la foi; maintenant c'était sur la philosophie qu'il devait s'appuyer; au lieu d'être des prêtres, comme aux premiers temps de l'heureuse simplicité, les gouvernants devaient être des philosophes, et la philosophie devait pénétrer de son esprit tout l'ensemble des institutions. — Le livre intéressant de C. Nohle aura eu le mérite de rappeler l'attention sur cette portée pratique de la politique platonicienne.

F. Evellin. *Infini et quantité.* Paris, 1881. — La notion de l'infini, ce rocher de Sisyphe de la philosophie, est reprise par Evellin dans un esprit nominaliste, plein des tendances du criticisme moderne. Après avoir fait l'historique du problème en insistant sur la solution de Kant, l'auteur dans une savante et intéressante discussion, étudie l'infiniment grand et l'infiniment petit. Il poursuit ces notions dans le domaine des choses concrètes, dans la nature, puis dans la sphère de l'abstraction,

en mathématiques, enfin dans leur origine psychologique. Partout il montre qu'elles sont sans objet, qu'elles ne sont que dans la pensée, toutes négatives et indéterminées. Cette étude doit être comparée à celles de Gutberlet, de Dühring et de Liebmann sur le même sujet.

KREYENBÜHL. *La liberté morale chez Kant.* — 1° La conscience de la liberté morale, la croyance en un ordre moral du monde l'emporta chez Kant sur la critique conséquente de la raison. La morale ne pouvait rigoureusement être chez lui qu'hypothétique et subjective; le sentiment moral eut le dessus; Kant mit un abîme entre la foi morale et le savoir théorique. Plus il chercha à donner à la morale de rigueur scientifique, plus il se heurtait à une impuissance spéculative qui lui fut reprochée. — 2° Le domaine de la loi morale et de l'impératif catégorique est indépendant de la nécessité mécanique de la nature; son fondement est la liberté. Mais il ne suffit pas de déduire négativement la liberté; il faut qu'elle soit donnée par un acte primitif, synthétique de l'esprit. Fichte le premier proclama la haute valeur de cette conscience primitive de la liberté. — 3° Ce fut la première erreur de Kant de faire de la liberté une simple indépendance à l'égard de la nature, de la loi morale une simple forme législative, abstraite, sans déterminations positives. — 4° La liberté est considérée par Kant comme la faculté d'engendrer, de créer de rien un acte, un état que rien ne prépare; ce commencement absolu renferme cette contradiction qu'un être (moi, sujet) est considéré comme un n'étant-pas (devant poser son existence, son état). — 5° Une loi abstraite, vague, sans contenu réel et concret, n'agit point sur la volonté; l'homme ne se courbe pas devant une puissance d'origine inconnue; il faut qu'il voie dans cette loi l'essence la plus profonde de la raison, de son individualité. Plus haute est la doctrine de Fichte, dégagée de ce faux esprit rationaliste dont sont imprégnées les formules de Kant. — 6° Kant ne parvient pas à concilier l'autonomie, la détermination de la liberté morale par elle-même, et cette morale hétéronome, imposant du dehors sa loi à l'homme; le véritable sens de la détermination morale ne fut compris et mis en lumière que par ses successeurs. — 7° Le point capital, c'est que la liberté morale est indépendante des impulsions sensibles, est une activité créatrice et autonome. Cette causalité transcendante de la liberté remédiait aux côtés imparfaits de sa métaphysique; mais Kant ne pouvait fonder sa morale que grâce à une inconséquence, et de là l'opposition absolue entre sa négation de toute métaphysique dans la raison spéculative, et sa restauration de la métaphysique dans la raison pratique. Ce dualisme faux du savoir et de la foi ouvrait toute grande la porte au positivisme. — 8° La grande erreur, en morale comme en toute philosophie, c'est de prétendre tout ramener à une forme logique; ce logicisme abstrait est l'erreur fondamentale de toutes les philosophies antérieures et postérieures à Kant; de là provient l'impossibilité où est Kant de concilier la liberté et la nature. — 9° En-

tre le monde comme phénomène, domaine de la nécessité causale, et le monde comme chose en soi, domaine de la liberté transcendantale, l'opposition reste aiguë, tranchée, inconciliable dans le système de Kant. — 10° Enfin la téléologie de la *Critique du jugement*, quoique ouvrant la voie vers une solution plus haute, n'est pas elle-même libre de ce dualisme impuissant de Kant. Ce sera cependant son immortel mérite d'avoir fondé ce système moral du monde, que l'on n'asseoira fortement que lorsqu'on voudra pénétrer et comprendre le véritable esprit de l'idéalisme allemand, les grands systèmes des Fichte Schelling et Hegel.

J. Lepsius. *J.-H. Lambert*. Munich, 1881. — Lambert, qui est avec Reimarus le plus grand penseur allemand de l'époque qui précéda Kant vit pâlir sa gloire devant celle de son successeur. Sa philosophie fut dominée par ses goûts mathématiques. Les idées de Locke et de Newton, qui pénétraient alors en Allemagne, agirent fortement sur lui; comme Euler, Prémonval, etc., il considérait Locke comme son maître et le fondateur du criticisme, alors en lutte avec l'ontologisme de Wolf. Il voulut introduire dans la métaphysique la méthode des mathématiques; il reconnut, en opposition avec les wolfiens, que l'on ne peut élargir le savoir qu'en se basant sur des jugements synthétiques *à priori*, fondements d'une vraie métaphysique; il distingua le réel de l'apparence, et réclama une critique phénoménologique des notions comme devant préparer la métaphysique. — Cependant, en admettant qu'il faut débuter par des notions intuitives, il restait dans les eaux du vieux rationalisme, et les résultats de sa philosophie ne différaient guère de la conception leibnitzienne du monde. Son principal titre à l'estime des philosophes est son *Organon*.

L. Buys. *La science de la quantité*. Bruxelles, 1880. — L'auteur traite de la partie la plus générale et la plus abstraite des mathématiques, c'est-à-dire de l'arithmétique, de l'algèbre et de l'analyse; son ouvrage est philosophique en ce sens qu'il cherche à ranger la science de la quantité à sa place dans le système de la science. — La seconde partie de l'ouvrage intéresse directement le philosophe. L'auteur éprouve de l'aversion pour le positivisme moderne, dominé par l'esprit de négation. Ce qu'il veut, c'est la direction « réfléchie » donnée à la science par Descartes, et depuis par Krause, le « Descartes allemand ». Il marche sur les traces de ce dernier, part de son principe, du moi comme intuition primitive, donne son système des catégories; dans cet ordre d'idées, la mathématique, ayant ses racines dans la métaphysique, doit s'étendre au côté formel du monde matériel, que les sciences physiques et naturelles étudient en lui-même. — Dans l'homme, le monde matériel rencontre le monde de l'esprit, et leur unité est dans l'idée de Dieu.

La science mathématique, au point de vue philosophique, est com-

prise autrement aujourd'hui qu'au temps de Krause. L'esprit kantien l'a pénétrée; elle ne prétend plus donner la loi générale du monde; elle veut être une partie de la théorie de la connaissance ou de la logique (Lotze). Cependant, ajoute Rabus, la tentative de l'auteur a son mérite et son intérêt.

P. Natorp. *Galilée comme philosophe.* — Leibnitz mettait déjà Galilée sur la même ligne que Descartes et Hobbes; Hume le considérait comme le plus sublime génie qui eût existé. Puis on l'oublie. — Whewel et Apelt, Dühring et H. Martin lui rendent davantage justice.

Le premier grand mérite philosophique de Galilée, c'est d'avoir renversé l'autorité d'Aristote en physique, et d'en avoir appelé « à ce grand livre toujours ouvert où est écrite la vraie philosophie, à l'univers. » — La tradition renversée, quelle méthode introduit-il dans la science? Ce n'est pas l'expérience pure à la Bacon; il reste attaché à la méthode d'Aristote, dont il ne rejette que les applications illégitimes : principes à *priori*, explication des cas particuliers par les lois générales, de manière à parvenir à la science démonstrative. C'est la science à la Descartes.

Galilée est rationaliste. D'une part, il considère les mathématiques comme le modèle parfait de la science, l'idéal d'une certitude et d'une nécessité absolues. — D'autre part, l'entendement joue pour lui le premier rôle dans la science : un fait d'expérience n'est rien si l'entendement n'en saisit la raison et le principe; l'entendement répare les défauts et supplée à la pauvreté de l'expérience; son contrôle est nécessaire et infaillible.

Il admire par-dessus tout les hommes ayant, comme Copernic, la puissance de raison qu'il faut pour s'élever au-dessus des fausses apparences et des données sensibles. Aussi admit-il la rotation de la terre, non comme une hypothèse, mais comme une vérité affirmée par l'entendement, et la seule vraie, puisqu'elle apporte dans le monde et dans l'esprit la régularité et l'ordre; — ici, il laisse percer des motifs esthétiques et même religieux.

Sa conception du monde, de la nécessité des lois de la nature, mathématiquement enchaînées, se rapproche de celle de Démocrite, qui pénétrait en Occident, grâce à l'épicurien Lucrèce, alors dans toutes les mains. Avec plus de rigueur que Descartes, il mettait à la base de la science le principe de causalité, nettement formulé. — Les caractères des causes dernières sont identité, uniformité, simplicité. — Les premières bases de la science de la nature sont les notions de force et de substance, remarquablement exprimées par lui. — Ainsi, de tous côtés, Galilée aboutit à l'affirmation de l'organisation mécanique de la nature et l'enchaînement absolu des choses, à la négation de toute production nouvelle ou destruction absolue de force et de matière. — Ainsi il se trouve être un des fondateurs de la philosophie moderne.

W. Schuppe. *Principes de morale et de philosophie du droit.* Breslau, 1881. — Les deux sciences reposent l'une sur l'autre, car la philosophie du droit a la morale à sa base. — Dans la première partie sont posés les principes de la morale; dans la seconde sont déduites les conséquences directes, le développement de la morale et les principes de la philosophie du droit.

Le point de vue est le suivant : il faut procéder par l'analyse logique et « théorique de la connaissance » des notions, laquelle écarte du même coup toute hypothèse métaphysique; la morale ne doit pas être exposée à succomber avec un système métaphysique quelconque, arbitraire et fragile, sur lequel elle reposerait; c'est, avec quelques variantes, l'idée d'Herbart. — L'auteur du compte rendu, Schaarschmidt, fait remarquer qu'il se glisse fréquemment et nécessairement dans l'exposition même de l'auteur des affirmations métaphysiques qui réclament une justification. — Le fondement sur lequel Schuppe se base, c'est l'appréciation morale absolue de la conscience. — Schaarschmidt remarque que cette appréciation dérive de la nature même du sujet qui estime, ce qui rentre dans la métaphysique. Il défend encore le théisme contre l'auteur, auquel il reconnaît en concluant un grand mérite de pensée et d'exposition, quoiqu'il s'écarte de lui sur presque tous les points.

Baumann. *Contributions pour servir à l'intelligence de Kant.* — L'auteur étudie les transformations de la doctrine morale de Kant, d'abord pour ce qui concerne les idées du bien suprême, de l'immortalité et de Dieu, où perce un reste de la métaphysique de Leibnitz et de Wolf, — puis sur le point spécial de la notion de fin et de but final, ainsi que de l'estimation morale, où Kant, parti d'abord de l'école de Wolf, s'en sépare ensuite sous l'influence de Shaftesbury, Hutcheson et Hume, et puis modifie encore ses idées sous l'action considérable exercée sur lui par Rousseau, pour aboutir à sa doctrine définitive.

A. Hayem. *L'être social.* Paris, 1881. — L'ouvrage est conçu dans l'esprit de Comte, de Littré et des positivistes français : c'est une théorie de la société fondée sur l'alliance de la sociologie et de la biologie. L'auteur du compte rendu, Jodl, reproche à l'auteur d'avoir trop étendu le sujet mis au concours par l'Académie des sciences morales et politiques, et de s'en prendre de son insuccès à l'incompétence de M. Baudrillart, dont il ne sait pas assez les mérites philosophiques. — Il n'y a dans le livre ni grande originalité ni théorie profonde; c'est une série de chapitres bien écrits, intéressants, un peu superficiels et flottants. Les détails valent mieux que l'ensemble.

O. Flugel. *La théologie spéculative du temps présent.* 1881. — C'est un essai critique, qui ne cherche que vers la fin à fonder une doctrine. — L'auteur dirige ses critiques principalement contre le monisme, où il range, outre l'idéalisme de Schelling et de Hegel, des hommes comme

Ebrard, Dorner, Christlieb, des néokantiens comme Ritschl et Hermann. — Puis, dans une seconde partie, fort courte, il cherche à établir la métaphysique réaliste du pluralisme d'Herbart. La critique du monisme est bien menée et intéressante; la partie théorique est discutable et presque entièrement hypothétique. D'ailleurs, ajoute Schaarschmidt, un disciple d'Herbart ne peut, en restant conséquent, connaître de théologie spéculative; elle doit nécessairement rester pour lui un idéal hors de toute portée.

Th. Achelis. *Discussions psychologiques* (à propos de l'*Intelligence* de Taine). — Les services rendus par la physiologie à la psychogie ne sont plus aujourd'hui chose contestable, bien que les manuels courants, en Allemagne, s'obstinent à exposer la vieille psychologie rationaliste et professent une sainte horreur pour des hommes comme Helmholtz, Weber, Fechner, Wundt, etc.

La physiologie a apporté un peu de lumière dans les questions de psychologie; elle a permis de suivre le processus de la sensation, de saisir les rapports du mouvement et de la sensation; mais la solution est toujours difficile à donner; la solution matérialiste est trop naïvement simple; il en faut chercher une autre. — La sensation ne reproduit pas dans la conscience un objet existant au dehors; elle crée l'objet de toutes pièces, en réponse à une sollicitation du dehors; par suite, l'en-soi des choses extérieures nous est fermé et doit être laissé « aux théologiens et autres rêveurs ». Une infinité d'atomes en mouvement incessant, une sollicitation de nos organes, à laquelle notre conscience répond en créant une image, un abîme infranchissable entre l'âme et le mécanisme extérieur, nous ne savons rien de plus. La science vraie ne peut que constater les rapports entre tel mouvement et telle sensation; une seule de ces observations vaut mieux que tout un système de soi-disant vérités transcendantales; — l'essence des choses nous est fermée; nous ne connaissons que nos sensations; le reste est pour nous *terra incognita*. — Et qu'on ne veuille pas, avec les Allemands entêtés de métaphysique, restaurer un idéalisme subjectif; quoi que l'on dise, il faut une chose extérieure, qui précède et éveille la pensée, un résidu qui défie toute analyse. L'existence des choses est un fait; nous ne connaissons que les phénomènes; les choses en soi demeurent inconnues.

Et, d'autre part, que devient le moi? S'évanouit-il comme ces forces, abstractions réalisées dans les choses? Le moi n'est pas seulement (comme le veut Taine) une notion d'ensemble sous laquelle est unifiée la masse des phénomènes subjectifs; il faut un agent réel, qui ressent l'impression qui perçoit...; il faut un lien à cette masse de phénomènes qui se pressent et se succèdent; l'idée de la table rase est toute scolastique et ne tient pas. Que l'on accumule les faits d'hallucinations, de monomanies, de démences...; ce sont là des cas particuliers où la force de concentration du moi, toujours réelle et présente à l'état normal, est momentanément abolie et altérée.

Quant à la notion de matière et de force, si l'ancienne théorie est condamnée sans retour, si l'atome n'est plus, comme dit Taine, qu'un centre géométrique de forces, on tombe forcément dans des contradictions insolubles, lorsque l'on prétend pénétrer dans un domaine fermé à la connaissance de l'homme.

R. Lehmann. *Rapports de l'idéalisme transcendantal à l'idéalisme métaphysique.* — L'idée métaphysique des choses en soi fut le point de départ du dogmatisme idéaliste issu de Kant. Le néo-kantisme, s'il veut sauver les grandes pensées de la critique, doit soumettre à un nouvel examen ce point faible de la philosophie de Kant; réaliser cette tâche, c'est montrer que l'idéalisme ne dérive point nécessairement de l'idéalisme transcendantal, c'est donner le coup de grâce à toute métaphysique, et restituer en sa pureté la vraie théorie kantienne de la connaissance.

Lehmann cherche à montrer que la déduction des choses en soi est en contradiction avec les thèses fondamentales de la critique de la raison. En effet, elle emploie illégitimement le principe de causalité, sur lequel elle base son réalisme. — D'autre part, l'idéalisme métaphysique fait du même principe un usage non moins illégitime, en lui donnant une portée subjective, en faisant du moi la cause des phénomènes. — La théorie kantienne de la chose en soi et, au même titre, sa déduction des catégories, doivent être rejetées par la critique conséquente de la raison, laquelle condamne comme non scientifique et sans portée toute construction métaphysique.

E. Colsenet. *La vie inconsciente de l'esprit.* Paris, 1880. — C'est une réunion fort méritoire des résultats acquis par la psychologie sur ce sujet, augmentée des idées personnelles de l'auteur et d'une critique continue de Hartmann. Le point de vue est celui du positivisme français. La science, dit l'auteur, ne doit s'occuper que des faits et de leurs relations; mais, dit Schaarschmidt, il se trouve être inconséquent avec lui-même dès qu'il cherche à tirer des conclusions, et c'est là le sort de tous les positivistes. — De même, l'auteur admet une pluralité de consciences à l'état normal; il est permis de douter que ce soient là réellement des consciences; — tout aussi peu fondée est sa théorie de la conscience totale, résultat des consciences partielles, et cependant ayant le pouvoir de les réunir et de les concentrer toutes. — Malgré tout, ce travail se recommande par l'abondance des matériaux qu'il nous fournit; bien des parties témoignent d'une réflexion pénétrante; l'ensemble ne laisse pas de présenter un grand intérêt.

Blackwood's philosophical classics. — I. Mahaffy. *Descartes.* — L'auteur se préoccupe surtout des circonstances de la vie de Descartes, qu'il nous présente avec ses faiblesses et ses défauts. L'ouvrage diffère sous ce rapport de la façon dont l'histoire est traitée par Kuno Fischer,

de qui il s'écarte sur bien des points. C'est un livre de grand mérite; il convient surtout de relever le jugement impartial porté par Mahaffy sur son compatriote Bacon, et sa réhabilitation très heureuse de Voëtius.

IV. Adamson. *Fichte.* — L'ouvrage, écrit dans une forme intéressante, est très utile à consulter. L'auteur, racontant la vie de Fichte, rend parfaite justice à son caractère énergique, à son patriotisme, aux aspirations élevées de son esprit; on ne saurait guère relever dans cette première partie que quelques inexactitudes insignifiantes. — L'exposition de la philosophie de Fichte est précédée d'un chapitre où l'auteur marque la différence entre les méthodes psychologique et transcendantale. Il montre fort bien, dit Schaarschmidt, que la première ne donne que l'apparence de la science, et que la seconde seule est vraiment scientifique. — Adamson caractérise exactement le système de Fichte en disant que c'est Spinoza dans les termes de Kant. Il montre bien le passage de Fichte à sa seconde philosophie, laquelle, selon lui, n'est que la conséquence directe de la première; — toujours est-il qu'elle porte un caractère religieux et mystique que n'avait point la première.

V. Wallace. *Kant.* — Sous sa forme populaire, cet ouvrage mérite l'attention des spécialistes. Après la biographie de Kant, l'auteur passe en revue ses œuvres, en donnant trop peu de place à la *Critique du jugement* et à celle de la *Raison pratique.* Kant est mis d'une manière très heureuse à la portée des lecteurs, si ce n'est que l'auteur a le tort de présenter Kant comme plus positiviste qu'il n'est : Kant n'est nullement phénoménaliste au sens de nos jours ; on ne saurait insister trop sur les côtés métaphysiques de sa doctrine.

E. Wille. *Doctrine de Kant sur l'unité primitive synthétique de l'aperception.* — Schopenhauer, Trendelenburg, Kuno Fischer, H. Cohen ont faussement interprété ce point de la doctrine kantienne. Selon eux, ce serait l'aperception transcendantale du moi, la conscience de soi, — au lieu que c'est l'unité synthétique primitive introduite par les catégories dans les représentations isolées.

Ed. de Hartmann. *Les notions fondamentales dans la philosophie du droit de Lasson.* — Lasson est avant tout téléologue ; c'est le premier trait qui constitue peut-être le mérite principal de son livre en face des tendances empiriques de l'époque. Mais, d'autre part, cette notion du but a chez lui un caractère formel qui rappelle Kant et est le point faible de sa conception. Cependant, comme il soutient que l'idée de la justice est immanente à l'évolution positive et historique du droit, et qu'il n'existe de droit comme tel que dans une organisation positive du droit, ce caractère formel est sans gravité et ne met nullement en péril la valeur de l'ouvrage.

La philosophie du droit est, dit Lasson, « la science du juste, en tant

qu'immanent au droit. » Elle doit montrer comment cette justice s'est réalisée dans les constitutions et le droit à travers l'histoire; elle ne propose point un droit idéal, mais éprouve les diverses formes historiques en les rapportant à la notion du droit, et indique des vues sur la marche vraisemblable du droit dans son développement futur.

La volonté libre est la volonté rationnelle (Hegel); la liberté de la volonté est l'autonomie de la raison pratique; le droit contraint la volonté, souvent malgré elle, à être rationnelle, c'est-à-dire libre; il l'élève au-dessus du degré inférieur où elle est en proie aux impulsions naturelles; il contient les passions et les combats dans leurs conséquences fâcheuses, quoiqu'il ne le puisse qu'imparfaitement. De là le progrès constant se faisant à travers les constitutions successives du droit, devenant à chaque pas plus étendues et compliquées. — Mais en même temps l'art, la science, la moralité, la religion, c'est-à-dire la vie intérieure de l'esprit, se soustraient sans cesse davantage à la réglementation stricte du droit qui étoufferait leur liberté.

M. de Hartmann critique cette identification de la liberté avec la conscience de la rationnalité de la contrainte, empruntée à Hegel. Il critique de même la notion du juste, qui, selon Lasson, se développe, devenant plus rationelle et engendrant à chaque pas des formes plus parfaites du droit; cette marche ascendante et ce but final sont compris en un sens trop formel. Il critique encore sa théorie de la propriété, qui ne peut se déduire uniquement de ce principe conservateur, qu'on ne doit rien modifier sans une raison suffisante; sa théorie de l'Etat comme « organisme moral », et sa réprobation d'un socialisme d'Etat, que M. de Hartmann juge beaucoup moins dangereux, et ne serait pas loin de trouver nécessaire; et enfin sa théorie de la pénalité, où percent encore des souvenirs de la doctrine de Hegel.

V. Egger. *La parole intérieure*. Paris 1881. — L'auteur soumet la question des rapports de la pensée et de la parole à une recherche pénétrante et perspicace. On peut reprocher à l'auteur, outre un sensualisme exclusif, sa théorie, depuis longtemps renversée, de l'onomatopée comme premier degré du langage, et l'idée surannée du développement conscient du langage. Malgré ces restrictions, l'ouvrage est intéressant par les riches matériaux qu'il fournit au psychologue, et l'heureuse exposition de ce point encore peu approfondi.

E. Feuerlein. *L'idée de la responsabilité et sa place dans le droit en politique et en morale*. — Quiconque agit est responsable. La responsabilité suppose deux sujets, l'un qui demande, l'autre qui rend compte. Pour la première fois, cette idée se fait jour nettement dans le droit romain; puis elle pénètre, grâce au christianisme, dans la conscience de l'humanité.

Les responsabilités dans le droit et en morale, quoique fondées sur le même principe, sont différentes. Dans le droit, ainsi qu'en politique,

la responsabilité ne porte que sur l'acte extérieur, venant apporter une modification dans la réalité. En morale, elle porte sur les mouvements intérieurs de la volonté, en tant qu'ils sont libres.

L'auteur parcourt l'histoire de l'idée de responsabilité dans ses domaines divers. — Sur le terrain du droit, on distingue la responsabilité en civile et en criminelle; confondues à l'origine, elles se différencient avec le développement de l'idée. — La responsabilité politique, imparfaitement comprise et appliquée chez les Grecs, devient plus réfléchie et plus conséquente à Rome, se développe dans le monde moderne, surtout avec Frédéric II, qui se sait responsable envers son peuple, puis, en France et en Allemagne, dans la monarchie constitutionnelle. — La responsabilité morale entre dans le monde avec le christianisme; l'auteur la trouve dans *Hamlet*; il la montre ensuite progressant chez Kant et chez Fichte, pour atteindre chez Schleiermacher à sa plus grande élévation.

MOURLY VOLD. *Téléologie de Kant*. — Le défaut principal de la téléologie de Kant, comme de toute sa philosophie, c'est qu'elle se meut dans de pures abstractions, qui n'ont qu'un caractère subjectif et ne trouvent point leur unité véritable, leur conciliation objective; toutefois elle a le grand mérite d'avoir mis en lumière l'idée de la notion se déterminant elle-même, de la finalité objective et immanente des organismes, et d'un entendement instinctif.

J. NATHAN. *De la loi des causes multiples*. — Depuis Hume et Kant, on s'est uniquement préoccupé de la portée du principe de causalité; on a toujours négligé de le préciser et de le formuler nettement. L'auteur passe en revue huit exemples empruntés à divers domaines de la science et arrive aux conclusions suivantes :

1° Les causes d'une complexité causale se répartissent, par rapport à l'effet, en causes absolument déterminées et causes relativement déterminées.

2° Les causes d'une complexité causale sont immanentes, lorsqu'elles passent dans l'effet; efficientes, lorsqu'elles conservent une existence distincte, indépendamment de l'effet.

3° Toutes les liaisons possibles de causes diverses en complexités causales se rencontrent dans la réalité, si ce n'est des complexités ne comprenant que des causes absolument déterminées.

4° L'ordre des causes dans une complexité est simultané ou successif, de sorte qu'on peut diviser les complexités causales en complexités causales proprement dites et en chaînes causales.

5° Les membres d'une complexité causale ont une valeur déterminée; les degrés de valeur sont exprimés par les termes : cause immédiate, cause médiate, condition.

6° Par rapport à l'effet, les complexités causales se répartissent en

complexités d'action simple, double ou multiple, selon le nombre d'effets qui en résultent.

7° La nature des effets dépend de celle des complexités ; s'il y a dans une complexité des causes psychiques et d'autres physiques, les effets peuvent être en partie psychiques, en partie physiques.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

HERBERT SPENCER. *Principes de sociologie*, trad. par E. Cazelles. Tome III. In-8°. Paris, Germer Baillière.

J. STUART MILL. *L'utilitarisme*, trad. par P.-L. Le Monnier. In-18. Paris, Germer Baillière.

P.-D. PONTSEVREZ. *Cours élémentaire de morale*. In-18. Paris, Hachette et Cie.

J.-A. MANCEL. *Instruction quotidienne d'un père de famille à ses filles*. In-18. Paris, Morris.

J.-A. MANCEL. *Les pensées d'un moraliste*. In-18. Paris, Morris.

CHAIGNET. *Essai sur la psychologie d'Aristote* (ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques). Grand in-8°. Paris, Hachette et Cie.

P. JANET. *Les origines du socialisme contemporain*. In-18. Paris, Germer Baillière.

J. MASSERON. *Danger et nécessité du socialisme*. In-18. Paris, Germer Baillière.

A. FOUILLÉE. *Critique des systèmes de morale contemporains*. In-8°. Paris, Germer Baillière et Cie.

BERNARD-DEROSNE (Léon). *Types et travers*, avec une préface de SULLY-PRUDHOMME. In-18. Paris, Calmann Lévy.

J. DELBŒUF. *Examen critique de la loi psycho-physique, sa base et sa signification*. In-18. Paris, Germer Baillière.

FERRIÈRE (Emile). *L'âme est la fonction du cerveau*. 2 vol. in-18. Paris, Germer Baillière.

HINS (Eugène). *La Russie dévoilée au moyen de sa littérature populaire. L'épopée animale*. In-18. Paris, L. Baillière et Messager.

WUNDT. *Logik : eine Untersuchung der Principien der Erkenntniss und der Methoden wissenschaftlicher Forschung*. 2e vol. : *Methodenlehre*. *In*-8°. Stuttgart, Enke.

G.-H. SCHNEIDER. *Freud und Leid der Menschengeschlechts : eine social-psychologische Untersuchung der ethischen Grundprobleme* In-8°. Stuttgart, Schweizerbart (Koch).

H. COHEN. *Das Princip der infinitesimal Methode und seine Geschichte : ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntnisskritik*. In-8°. Berlin, Dümmler (Harrwitz und Gossmann).

STUMPF. *Tonspsychologie*. Ier Bd. Leipzig. Hirzel.

P. SICILIANI. *Della educazione popolare nella sociologia italiana*. In-18 (brochure). Milano, Dumolard.

G. Buccola. *Il tempo del processo psichico nell' estesiometria tattile : nuove ricerche sul senso locale cutaneo.* In-8°. Reggio-Emilia. Calderini.

P. Miloslawski. *Osnovaniia Philosophii kak spetzialnoï naouki* (Les fondements de la philosophie comme science spéciale). Tome I. Kazan, Imprimerie de l'Université impériale.

Le troisième volume des *Principes de sociologie* de M. Herber Spencer, dont la traduction française vient de paraître, est annoncé à *tort* comme le dernier. En réalité, il répond à la première moitié du second volume de l'édition anglaise. Lorsque ce second volume (anglais) aura été complété, il manquera encore à l'ouvrage son dernier tiers. Avant de publier le dernier volume (qui correspondrait aux 5e et 6e de la traduction française), l'auteur fera paraître ses *Principles of Ethics*. Il n'a donc paru jusqu'à présent que la moitié environ des *Principes de sociologie*.

Notre collaborateur M. Liard vient de faire paraître la deuxième édition de son volume couronné par l'Académie des sciences morales, *La métaphysique et la science positive*.

On trouvera dans le numéro de septembre de la *Revue internationale de l'enseignement* un article de M. G. Séailles, sur l'enseignement de la philosophie dans les universités allemandes, qui complète à certains égards le travail publié sur le même sujet par M. H. Lachelier dans la *Revue philosophique* (tome XI, p. 152, 1881).

M. James Sully fera paraître probablement en novembre un *Text-book of mental science*.

M. Wundt vient de publier le deuxième volume de sa *Logique* (grand in-8 de 620 pages); il est consacré à la Méthodologie et traite, avec beaucoup de détails et d'ampleur, de la méthode dans les divers ordres de sciences : mathématiques, physique, chimie, biologie, psychologie, philologie, histoire, linguistique, mythologie, sciences sociales; enfin des méthodes générales de la philosophie (empirique, dialectique, etc.).

M. Fouillée prépare une édition augmentée et complètement remaniée de son livre sur *La liberté et le déterminisme*.

M. Vallier, professeur de philosophie au lycée de Bordeaux, auteur de l'ouvrage distingué sur l'*Intention morale* dont nous avons rendu compte il y a quelques mois, vient de mourir, à l'âge de vingt-huit ans.

Le propriétaire-gérant, Germer Baillière.

Coulommiers. — Imprimerie P. Brodard et Cie.

JAMES MILL

D'APRÈS LES RECHERCHES DE M. A. BAIN

M. Bain a donné l'an dernier deux volumes qui ne doivent point passer inaperçus. Après les travaux originaux (*Logic, The Senses and the Intellect, The Emotions and the Will*) qui lui ont fait la place que l'on sait dans la psychologie anglaise contemporaine, le savant professeur de l'université d'Aberdeen s'est donné pour tâche de recueillir des documents et de rédiger des observations critiques pour servir à l'histoire de l'école à laquelle il appartient. Ce n'est pas la première fois qu'il fait œuvre d'historien : dans son grand ouvrage d'enseignement, *Mental and moral Science,* chacune des deux parties comprend, avec la doctrine de l'auteur, d'amples chapitres historiques [1]; mais tout autre est le caractère des deux études qu'il vient de consacrer à ses contemporains, James Mill et John Stuart Mill, dont l'un fut son maître et l'autre son ami [2].

C'est Stuart Mill, de beaucoup, qui a pour nous le plus d'intérêt, et c'est de lui que M. Bain nous parle le plus brièvement : il y a là, au premier abord, une cause d'étonnement, presque une déception pour des lecteurs français. Il ne se propose pas, dit-il, de donner une biographie complète de John Stuart Mill. Nous le regrettons. Personne n'était mieux à même que lui de le faire. Peut-être ce travail lui a-t-il paru inutile après l'*Autobiography ;* mais, si précieux que puissent être les renseignements qu'un homme célèbre donne sur lui-même, la postérité ne s'en contente jamais; il y a toujours lieu de les compléter et de les contrôler. M. Bain le sait mieux que personne pour ce qui est de Stuart Mill en particulier; car bien que son objet principal fût d'étudier les écrits de ce philosophe et

1. La division est celle-ci : *Mental Science*, Psychology and History of Philosophy; — *Moral Science*, Ethical Theory and Ethical Systems.

2. *James Mill, a biography*, 1 vol. petit in-8°, XXXII-466 pages. Lond., 1882. — *John Stuart Mill, a criticism, with personal Recollections*, 1 vol., XII-201 pages; même format, même date; Longmans, éd.

le caractère de son œuvre. Il n'a négligé ni de faire appel pour cela à des souvenirs personnels d'un vif intérêt, ni d'ajouter, d'après des documents de famille, divers détails inédits à ce qu'on savait de lui-même de ses premières années. Une histoire complete reste donc à écrire, dans laquelle devront être coordonnés, digérés et interprétés avec critique les documents de toute provenance sur la vie de John Stuart Mill et le développement de sa pensée. Quelle que soit la valeur propre, la forte originalité de James Mill, le plus grand intérêt d'une biographie du père sera toujours d'être liée étroitement à celle du fils.

Ce qui est vrai, c'est que le moment peut-être n'est pas venu d'écrire définitivement la vie d'un penseur si voisin de nous. Les événements auxquels il a été mêlé n'appartiennent pas encore à l'histoire; les hommes qui l'ont connu intimement n'ont pas livré et peut-être ne seraient pas disposés à livrer encore tous les documents qui le concernent; enfin nous n'avons pas assez de recul pour porter sur l'homme et sur son rôle un jugement d'ensemble qui ait chance de demeurer celui de la postérité. A l'égard de James Mill, nous sommes plus sûrs d'être au point de perspective.

Voici comment M. Bain a été amené à écrire sur lui un gros volume. Le professeur Masson, venant occuper la chaire de littérature anglaise à l'université d'Edinburgh, s'avisa que James Mill avait étudié là durant sept ans et se mit à recueillir dans les registres universitaires tout ce qu'ils pouvaient contenir de renseignements sur lui. Le résultat de ces recherches parut fort intéressant à M. Bain, qui mit en réserve les documents ainsi recueillis. Vers le même temps, il rencontra par hasard son homonyme, le Rév. John Bain, ministre de l'église libre de Logie Pert, paroisse natale de Mill, lequel lui fit part des traditions locales touchant la famille du philosophe et lui promit de se livrer sur ce point à des recherches plus détaillées : nouvelle source d'informations dont M. Bain fit encore son profit. En 1867, voyant John Stuart Mill en train de publier l'*Analysis of Mind* de son père, et pensant que peut-être il saisirait cette occasion d'écrire une notice biographique sur l'auteur, il lui fit savoir quels documents il avait en sa possession. Mais John Mill répondit qu'il ne savait presque rien de la jeunesse de son père ni de ces années d'Écosse, auxquelles il l'avait à peine entendu faire allusion; qu'il ne pouvait entreprendre une étude à ce sujet; qu'aussi bien, tout ce qu'il pouvait dire de James Mill d'après ses souvenirs personnels était déjà consigné dans un travail autobiographique qu'il laisserait après lui. Mais, quand parut l'*Autobiographie*, elle contenait un éloge, nullement une histoire de James Mill; et M. Bain

n'en sentit que plus vivement l'intérêt qu'il y avait à préparer cette histoire en continant l'enquête qu'il avait commencée.

Il visita la paroisse de Logie Pert, vit l'emplacement du cottage de Mill le père et les lieux où s'écoulèrent ses premières années, interrogea toutes les personnes qui pouvaient lui donner des renseignements, compulsa les registres publics, poussa par lettres ses recherches en tous sens. Le succès d'un premier article, publié dans le numéro I de *Mind*, l'encouragea à donner une vie complète de son personnage, avec le concours des membres survivants de la famille. Les difficultés étaient grandes, les données certaines fort rares, la plupart des contemporains morts, d'innombrables lettres détruites : au lieu d'avoir à choisir entre une multitude de documents, il fallait faire usage de tout ce qu'on trouvait. M. Bain interrogea l'histoire générale, à laquelle Mill a été mêlé et la biographie des personnes dont la carrière fut liée à la sienne; il obtint communication de beaucoup de lettres inédites, notamment de la correspondance avec lord Brougham. En tête du volume, il donne un portrait de son personnage d'après un dessin appartenant à Mme Grote. Mais ce qui fera sans doute le plus grand prix de sa publication, c'est qu'il a pris la peine de compulser et de nous faire connaître par d'amples extraits un grand nombre d'écrits de Mill, épars dans des périodiques dont la collection ne se trouve plus que dans quelques rares bibliothèques : écrits d'autant plus difficiles à rechercher que la plupart ont paru sans signature, mais d'autant plus intéressants, que l'influence historique en a été considérable.

I

James Mill naquit le 6 avril 1773, à Northwater Bridge, paroisse de Logie Pert, comté de Forfar (Ecosse). Il était l'aîné de trois enfants.

Son père, qui s'appelait aussi James, était cordonnier : c'était un homme honnête, actif, d'une grande piété et d'une intelligence médiocre; il avait d'abord exercé son état à Edinburgh et connu une certaine aisance, avant de venir, on ne sait pourquoi, se fixer dans un hameau de 70 habitants, uniquement peuplé de petites marchands, d'ouvriers et de cultivateurs.

Sa mère, Isabel Fenton, était fille d'un fermier du même comté, qui avait été dans une position florissante, mais l'avait perdue en prenant part au soulèvement de 1745 en faveur des Stuarts. Venue à Edinburgh en qualité de servante, elle s'était mariée à dix-sept ans. Dans les cottages de Northwater Bridge, elle a laissé la répu-

tation d'uue femme hautaine, qui se regardait comme déchue d'un rang meilleur et faisait sentir sa supériorité, délicate de ses mains, peu apte aux soins du ménage, difficile pour le boire et le manger. Une sorte de légende établie dans le pays veut qu'elle ait conçu tout d'abord, et proclamé, le dessein d'élever son fils aîné pour une destinée plus haute que sa naissance. A tout prendre, ce devait être une femme de caractère et de mérite : pendant que le voisinage l'accusait d'avoir trop d'orgueil et des goûts de luxe, la meilleure famille du pays, les fermiers de qui dépendait sa pauvre maison [1] avaient pour elle beaucoup d'estime et la traitaient avec distinction. Il n'y a guère de doute que son fils ne lui ait dû tous les principaux traits de sa nature intellectuelle et morale, peut-être aussi un fonds de délicatesse physique qui parut assez tard chez lui, mais se transmit aggravé à une partie de la famille.

L'école de la paroisse était à deux milles du hameau : il y alla dès qu'il fut en âge de faire la route. A la maison, sa mère lui épargnait toute besogne inférieure, susceptible de le détourner de l'étude. Tandis que son frère, William, plus jeune que lui de deux ans, travaillait dans la boutique paternelle, et que sa sœur May, plus jeune encore, s'occupait déjà dans la maison, l'on assure qu'il ne mit jamais la main ni au métier de son père ni à aucun des travaux des champs. On ne sait pourtant rien de précis touchant la suite de ces études sur lesquelles veillait avec un soin jaloux l'ambition maternelle. Commença-t-il le latin à l'école de la paroisse (il le pouvait), ou fut-il envoyé de bonne heure a Montrose? On l'ignore. Ce qui parait certain, c'est qu'il passa du village à l'académie de cette ville et resta là jusqu'à près de dix-huit ans. Il était en pension, à raison d'une demi-couronne (3 fr. 10) par semaine, chez un marchand à qui ses maîtres faisaient souvent l'éloge de son intelligence et de sa persévérance au travail. Chaque samedi il revenait à la maison, et rentrait à Montrose le lundi matin. Quoique le collège de cette ville fût alors une des meilleures écoles de grammaire de l'Ecosse, et que l'enseignement classique y fût bon, on a peine à croire qu'une intelligence comme celle de Mill ait eu besoin de tant d'années pour en épuiser les programmes. M. Bain ne s'explique pas qu'on ne l'ait point envoyé de là à Aberdeen, qui n'était qu'à 36 milles de sa famille et où il eût sans peine obtenu une bourse. Il est incroyable à quel

1. James Mill garda longtemps des relations avec ces Barclay, surtout avec le fils aîné, qui succéda à son père dans la direction de la ferme; là est la principale source d'informations sur les premières années du philosophe. Une femme de cette famille qui vivait encore en 1881 a pu fournir à M. Bain des renseignements authentiques.

point les renseignements sur cette période de sa vie font défaut. Il n'en parlait jamais, même aux siens. Son fils, voulant après sa mort, en 1836, écrire sa biographie dans l'*Encyclopædia Britannica*, s'adresse en ces termes au fermier David Barclay : « Ce que je voudrais savoir surtout, c'est le temps et le lieu de sa naissance, qui étaient et ce qu'étaient ses parents, où il alla pour son éducation, à quelles professions on le destinait. Je crois qu'il fit ses études de médecine; je crois aussi qu'il étudia en vue de l'église : on m'a même dit qu'il avait son diplôme de prédicateur; mais je ne le lui ai jamais entendu dire à lui-même, et il n'a jamais été question de cela jusqu'à sa mort. J'ignore ce qu'il en est; peut-être le savez-vous?..... »

De l'enquête commencée par John Mill et poursuivie par M. Bain, il semble résulter que l'écolier de Montrose risquait d'être arrêté, soit faute de direction soit par la pauvreté, quand il entra en relations avec une riche famille du voisinage, qui eut sur lui une influence décisive. Au chateau de Fettercairn, à cinq milles de Northwater Bridge, habitaient sir John Stuart, descendant de la grande famille de ce nom, et sa femme, lady Jane, renommée dans le pays pour ses vertus et sa bienfaisance. Cette dame, dit-on, ayant établi, avec quelques autres femmes pieuses, une fondation destinée à préparer des jeunes gens pour l'Eglise, s'adressa aux ministres des paroisses voisines : celui de Logie Pert lui recommanda le jeune Mill, « en raison à la fois de ses aptitudes propres et de l'honorabilité notoire de ses parents. » Les Stuarts résidaient à Fettercairn l'été et passaient l'hiver à Edinburgh. Ils s'attachèrent James Mill à double titre, lui confiant l'éducation de leur fille unique, principalement dans le temps des vacances, que l'on passait à la campagne, puis lui faisant suivre, à la ville, les cours de l'université. Les dates sont incertaines et le détail de cet arrangement mal connu : ce qui est sûr, c'est que sir John et lady Jane eurent pour lui toute leur vie le plus grand attachement. Sir John sera le parrain de son fils aîné : de là le nom de John Stuart Mill

C'est en 1790 qu'on trouve pour la première fois le nom de James Mill sur les registres universitaires d'Edinburgh. Il avait dix-sept ans et demi et entra d'emblée dans les classes supérieures (*senior classes*) de latin et de grec. Au témoignage d'un contemporain, lord Cockburn, le professeur de latin était fort mauvais, mais le professeur de grec fort bon. Mill se prit de passion pour cette langue, et fut en somme, à vingt ans, un excellent *scholar*. La logique était enseignée par Finlayson, une homme d'Eglise, froid, sombre, sévère, antipathique, la terreur des étudiants. De logique, d'ailleurs, il n'y n avait point dans son cours; mais l'enseignement qu'il donnait

sous ce nom n'en était, dit lord Cockburn, que plus utile : « il consistait à classer d'abord les différentes facultés, à en expliquer la nature, puis à montrer l'usage propre de chacune d'elles et le moyen de les perfectionner. Ce fut la première chose qui éveilla notre intelligence endormie. » Quant à la chaire de philosophie morale, elle était occupée par Dugald Stewart, qui exerçait sur les jeunes gens une véritable fascination. « Sa voix, dit lord Cockburn, était d'un charme singulier, et, comme il la ménageait, elle avait quelque chose de voilé qui ne faisait que la rendre plus douce. Il avait l'oreille d'une exquise justesse, et je n'ai jamais entendu lire avec autant de perfection. Son geste était simple et élégant, non exempt toutefois d'une légère nuance de raideur tenant à la profession. Tout dans ses manières indiquait à la fois le professeur et le gentleman. Pour moi, ses leçons m'ouvrirent pour ainsi dire les cieux. Je sentis que j'avais une âme. Ces nobles aperçus, développés dans un langage superbe, m'élevaient dans un monde supérieur. J'étais aussi excité, aussi ravi que le serait un homme d'un goût cultivé, qui, ayant ignoré jusque-là l'existence de Milton, de Cicéron et de Shakespeare, serait tout à coup introduit au milieu de leurs splendeurs. Ces leçons changèrent toute ma nature. » Pour Mill, dont l'enthousiasme n'était pourtant pas le trait dominant, voici ce qu'il écrit en 1821 : « Durant toutes les années que j'ai passées à proximité d'Edinburgh, j'avais coutume de me glisser aussi souvent que je le pouvais dans la classe de M. Stewart, pour entendre une de ses leçons : c'était toujours une véritable fête. J'ai entendu Pitt et Fox prononcer quelques-uns de leurs discours les plus admirés; mais je n'ai jamais rien entendu d'aussi éloquent, à beaucoup près, que certaines leçons du professeur Stewart. Mon goût pour les études qui ont fait et feront jusqu'à la fin de ma vie l'objet de ma prédilection, je le lui dois. »

Mill commença ses études de théologie, théologie proprement dite, histoire de l'Église, hébreu en 1794 : elles durèrent quatre hivers. Là encore il eut des maîtres de valeur; M. Bain cependant, qui a eu la curiosité de rechercher, d'après le livre de prêts de la bibliothèque, quelles furent durant ce temps-là ses lectures, nous le montre beaucoup plus occupé de philosophie et d'histoire que de théologie. Il lit Ferguson (*Histoire de la société civile*), Cudworth, Adam Smith, Th. Reid, Hume (*Essais*), Bolingbroke, Locke. Il a sans cesse en mains les œuvres de Platon. En français (car dès lors notre langue lui est familière), il lit Rousseau, en commençant par *Emile*, Massillon, Fénelon, Maupertuis. A peine, en quatre ans, quelques ouvrages de religion et quelques sermons. Cette liste, paraît-il, ressemble très peu à celle des livres que lisaient ses condisciples.

En février 1797 commencèrent ses examens de licence. Ils consistaient seulement en épreuves orales, le candidat produisant au préalable un certificat d'études théologiques et d'aptitude au ministère; mais ces épreuves nombreuses duraient de longs mois. Il prononça son « homélie » sur ce texte de saint Mathieu : « Heureux ceux qui ont le cœur pur, car ils verront Dieu. » Comme « sujet d'exégèse », il eut à discuter cette question : *num sit Dei cognitio naturalis?* Il fit une leçon sur le quatorzième chapitre de l'Evangile de saint Jean, un discours sur l'histoire de l'Eglise au cinquième siècle, un « sermon populaire » sur la révélation. Enfin, ayant expliqué le texte hébreu du 23e psaume et subi des interrogations sur les langues classiques et toutes les matières de l'enseignement théologique, il reçut (le 4 octobre 1798), sur l'avis unanime de ses juges, « licence de prêcher l'Evangile de Jésus-Christ, » non sans avoir « signé la Confession de foi et la Formule, *coram*, et entendu lecture de l'acte huit de l'assemblée de 1759, contre la simonie. »

Non seulement il prit, comme on le voit, son diplôme de prédicateur, mais il prêcha plus d'une fois, soit à Edinburgh, soit dans les paroisses rurales, notamment à Logie Pert, où la dernière personne survivante de la famille Barclay se souvient très bien de l'avoir entendu. Elle se rappelle « que sa voix haute et claire remplissait toute l'église, que son texte était pris dans saint Pierre, et que la généralité des assistants se plaignaient de n'être pas à même de le comprendre. » M. Bain soupçonne que « ses sermons, qui se distinguaient sans doute par la force du raisonnement, devaient manquer un peu de cette onction qui convient à la prédication populaire. »

Son élève, miss Stuart, plus jeune que lui de trois années seulement, venait de se marier en 1797 [1]. Tout en restant très attaché à sa famille et un hôte assidu de Fettercairn, il fut tour à tour précepteur dans deux autres maisons, d'abord à Aberdeen, dans la famille Burnet, puis dans l'East Lothian, chez le marquis de Tweeddale. On n'a sur ce sujet que de simples indications, dans la biographie du chimiste Thomas Thomson, son ami, et dans une notice publiée sur lui dans la *Penny Cyclopædia*, par lord Brougham. Les conditions peu agréables dans lesquelles il semble avoir quitté ses fonctions, au moins dans un de ces cas, sinon dans tous les deux, expliquent assez que ni lui ni personne n'ait eu plaisir à en rappeler le souvenir. Suivant une tradition, il aurait quitté la famille Burnet pour un affront qu'on lui fit dans un dîner en l'invitant à quitter la table avec les dames. Un

1. Cette femme distinguée mourut jeune. Elle eut pour fils James David Forbes, professeur de philosophie naturelle à Edinburgh. Mill parla toujours d'elle avec beaucoup d'estime et d'amitié.

autre récit dit que, chez le marquis de Tweeddale, « il offensa les chefs de la famille en portant, à table, la santé d'une des jeunes personnes de la maison, ce qui le fit renoncer à sa position et prendre la résolution de vivre de son travail et du produit de sa plume. » Y a-t-il là deux faits distincts, ou un seul et même incident dénaturé, raconté de deux manières? Mill n'y faisait jamais allusion, et dans les familles en question on ne se rappelle rien qui le concerne. Vers le même temps, on le retrouve à Edinburgh, dans un petit cercle littéraire composé en partie de ses ancien condisciples, écrivant pour diverses publications, cherchant sa voie, correcteur d'épreuves.

Durant toute cette période, il était souvent chez ses parents, et l'on a quelques détails sur le genre de vie qu'il y menait. Le logis était plus que modeste. Dans la grande chambre à deux lits, sa mère, à l'aide d'un rideau de grosse toile, lui avait pour ainsi dire taillé une pièce réservée, qui lui servait de chambre à coucher et de cabinet de travail, voire même de salle à manger; car, s'il faut en croire les gens du lieu, il prenait là tout seul ses repas, préparés pour lui tout exprès, pendant qu'à la cuisine son père et sa mère mangeaient à une table, son frère et sa sœur à une autre, avec les ouvriers. Il passait au milieu de ses livres la plus grande partie de ses journées; grand marcheur toutefois, il aimaît aussi se promener : un bosquet *étroit* et écarté a gardé le nom de *promenade de James Mill*. Ses soirées se passaient souvent à la ferme, où l'on prenait le thé et où il était fort accueilli. Un des fils Barclay se destinait à l'Eglise; il le guidait dans ses études. Bien des années plus tard, il écrira de Londres à un autre fils de la maison, avec un accent d'autant plus remarquable qu'il ne lui était guère habituel : « J'apprends que votre mère est dans un état de santé mélancolique. Elle doit sentir, hélas! le poids des années. Offrez-lui, je vous en prie mon plus affecteux souvenir, et dites lui que peu de choses au monde me donneraient une joie plus grande que de la revoir. Les larmes me viennent aux yeux quand je songe à elle et à cet homme excellent, votre père. Je les ai toujours aimés par-dessus tout après mes propres parents, et pendant tant d'années je me suis senti dans leur maison aussi chez moi que dans la mienne. »

Une déception semble avoir décidé de son avenir en le détachant de l'Eglise, pour laquelle d'ailleurs, visiblement, il n'avait pas un goût bien impérieux. Le poste de ministre allait être vacant dans le joli village de Craig; il y posa sa candidature; mais, malgré l'appui de lady Stuart, il se vit préférer un rival par les professeurs de théologie de *Saint-Andrews*, de qui la nomination dépendait. C'est alors qu'il partit pour Londres (commencement de 1802). Il avait vingt-neuf

ans. Ceux qui l'ont connu en ce temps disent qu'il était d'une grande beauté, avec sa jolie tournure, ses cheveux blonds, ses yeux gris clair. Une dame qui a fourni sur lui à M. Bain des renseignements tout personnels parlait avec une vive admiration de sa taille et de sa figure. « Les culottes courtes qu'on portait alors laissaient voir sa jambe, d'une forme achevée; ses traits rayonnaient d'expression. » Bien que le portrait qu'on a de lui le représente à un âge beaucoup plus avancé, il donne en effet l'idée la plus avantageuse de ce qu'il pouvait être quand la jeunesse ajoutait son éclat à cette physionomie ouverte et fine, où tout exprime, à défaut de sentiments tendres, la lucidité et la force de l'esprit, la loyauté, la décision, l'entrain, l'énergie invincible du caractère.

II

M. Bain a pris la peine de rechercher combien coûtait alors le voyage de Londres, soit par terre soit par mer [1], recherche intéressante en elle-même, mais sans portée biographique. Mill prit sans doute la route de terre, puisqu'on a une lettre de lui à David Barclay, dans laquelle le futur économiste apprécie ce qu'il a pu voir en passant de l'élevage et de la culture des Anglais. Quant à insinuer qu'il fut peut-être amené gratis par sir John Stuart, c'est une conjecture sans intérêt : voilà un exemple, en passant, des discussions traînantes et peu utiles auxquelles s'attarde quelquefois le trop consciencieux biographe.

Que Mill, arrivant d'un hameau d'Ecosse, fût émerveillé du mouvement des rues de Londres, et en parlât dans ses premières lettres avec une admiration qui fait sourire, cela prouve chez cet homme fait une certaine naïveté juvénile. On le remarque d'autant plus que la naïveté en général n'était guère un trait de son caractère.

Dans quel dessein venait-il à Londres? Il ne paraît pas qu'il en eût d'abord de bien arrêté. La politique l'attire, et un de ses premiers soins est d'assister aux séances de la Chambre des communes. Les relations de l'Angleterre avec la France, à propos de la paix d'Amiens, étaient alors le grand sujet des débats. Les orateurs lui parurent diffus, confus et médiocres : il ne fait d'exception un peu chaleureuse que pour Fox, et Shéridan surtout, de qui il entendit « un discours si plein d'esprit et d'exquise raillerie, qu'on n'imagine pas que jamais

1. Par mer, il durait une semaine et coûtait 5 livres 7 shillings et 8 pence (134 fr. 45 c.). Par terre, « il devait être deux ou trois fois plus cher. »

plus heureuse improvisation ait pu sortir d'une bouche humaine. Ce n'était point une succession d'étincelles brillantes, c'était comme une flambée continue depuis le commencement jusqu'à la fin. » Ce goût des questions politiques, qui devint chez lui de plus en plus vif, Mill l'avait conçu dès Edimburgh, où la Révolution française était l'objet d'une curiosité vive, généralement sympathique. Il était partisan de la paix. Dans son ardent désir de conquérir sa place au soleil et de se faire un nom se mêlait déjà secrètement celui d'exercer une action sur l'opinion, de dire tout haut son avis sur la conduite de affaires.

Mais avant tout il fallait vivre, trouver l'emploi de son activité. Il comptait à la fois sur sa parole et sur sa plume : son indécision fut d'assez longue durée; il frappa en vain à plusieurs portes; pas un instant, pourtant, il ne se sentit près de perdre courage.

« Je suis, écrit-il à son ami Thomson [1], extrêmement résolu de rester ici à tout prix. A quel point c'est le meilleur théâtre pour un homme de lettres, vous ne pouvez en avoir aucune idée tant que vous ne serez pas-vous même sur le terrain. On sent ici une ardeur, un esprit d'aventure que vous ne sauriez imaginer là-bas, dans notre pays par trop prudent. Ici, tout le monde applaudit aux plus hardis desseins que vous puissiez former; en Ecosse, tout le monde vous retient dès que vous voulez mettre le pied hors du chemin battu. Oui, je resterai; j'ai même déjà formé des plans pour vous et pour moi. Car il faut absolument que vous veniez; vous ferez ici tout ce qu'il vous plaira. Vous pouvez vous faire 500 livres par an (12 500 fr.) avec votre plume, et autant par l'enseignement. J'ai fait part à plusieurs personnes de mon idée d'ouvrir une classe de jurisprudence : elles m'ont assuré que cela ne pouvait manquer de réussir.... Je pourrais par là devenir un homme de loi, si un jour le cœur m'en dit. Si vous étiez ici et si nous avions commencé à nous faire un certain nom (nous le pourrions, j'en suis convaincu), qui nous empêcherait de faire paraître un écrit périodique de notre façon? Je suis sûr qu'il ne tiendrait qu'à nous de le faire plus intéressant que tout ce qui se plublie à présent. Et les profits sont immenses avec les publications de ce genre, quand elles se vendent. Nos classes continueraient pendant ce temps-là, aussi bien que telles entreprises plus importantes que nous pourrions mettre en train. La grande difficulté ici, c'est de commencer... »

Cette foi en l'avenir ne se démentit pas; mais le succès fut lent,

1 Le port des lettres coûtait onze *pence* (1 fr. 10); James Mill s'épargnait ces frais autant que possible en confiant les siennes à sir John Stuart.

la situation longtemps précaire. Il commença par de menus articles dans divers journaux, par des comptes rendus d'ouvrages dans l'*Antijacobin Review*. Peu d'unité dans ces premières productions : notre critique rend comple des livres qu'il a sous la main, du *Système de chimie* de son ami Thomson, aussi bien que des *Eléments de logique et de philosophie mentale* de Belsham. Ce n'est pas une préférence décidée pour un ordre spécial d'études, qui le soutient alors, mais une ambition assez indéterminée et le sentiment général de sa valeur. « Je suis résolu à travailler dur et à vivre dans la pénurie : ce sera un guignon du diable, si un homme apte à tout ne peut pas vivre et se maintenir ici à ce compte-là. » La première proposition importante qui lui vint fut de travailler à la 4e édition de l'*Encyclopædia Britannica*, qui paraissait alors sous la direction de Miller; la seconde de collaborer avec le Dr Hunter à la réédition d'un livre populaire : *Esquisses de la nature* (Nature Delineated). Il s'agissait de rajeunir ce grand ouvrage de vulgarisation en conservant le plan et en renouvelant les matières. Mill, appelé à conduire ce travail, prit pour base la fameuse classification des connaissances de Bacon.

Ainsi mis en relation avec les libraires, il ne tarda pas à reprendre son idée d'une nouvelle publication périodique; l'ayant fait accepter de l'éditeur Baldwin, le voilà à la tête du *Journal littéraire*, dont il rédige le prospectus et pour lequel il recrute des collaborateurs, principalement parmi ses amis d'Edimburg. C'était un journal hebdomadaire, à 1 shilling le numéro, ayant pour objet « la diffusion des connaissances libérales et utiles, selon un plan plus vaste que tout ce qui avait paru jusque-là en Angleterre. » La matières étaient réparties sous quatre grandes rubriques : Sciences physiques, Littérature, Mœurs et usages, Politique. La première partie, sous la direction de Thomson, devait tenir le public au courant des découvertes; la seconde comprenait Théologie, Philosophie mentale, Histoire, Biographie, Géographie, Chronologie, Voyages, Critique, Poésie, etc.; la troisième devait donner, avec une peinture des usages et des amusements nationaux, des dissertations sur les mœurs des autres nations; à la dernière enfin se rattachaient, outre les questions de Politique générale et de Police, l'Economie politique et la Jurisprudence. La politique quotidienne était exclue.

Mill, qui avait su faire entrer un éditeur dans son dessein, se montra dans la préparation de l'entreprise digne de la confiance qu'il inspirait : ce fut sa première occasion de se révéler homme d'affaires.

Il n'est pas aisé de savoir au juste ce qu'il faut lui attribuer dans cette revue, non plus que dans un autre journal, la *Chronique de*

[illegible]

[illegible] de 4[illegible] pages [illegible] 1822 : « [illegible] sur la situation [illegible] et sur le progrès des connaissances [illegible] dans un pays [illegible] une [illegible] impartial [illegible] les notes [illegible] en même temps [illegible] sur les passages [illegible] reproche [illegible] On remarque non sans étonnement une [illegible] Tout ce qui pourrait [illegible] s'est attachée à ses ouvrages serait [illegible] » V[illegible] est repris vertement pour avoir parlé des livres de la Bible comme de simples fragments

de la littérature des anciens âges. « Ces livres, s'écrie Mill, forment un code de lois extraordinaire, communiqué à l'homme par une divinité bienveillante... Je n'oserais pas dénoncer comme un infidèle un homme qui ne donne pas des signes certains de son incrédulité; mais je ne puis laisser passer, au sujet de la Bible, des expressions qui ne paraissent pas suffisamment respectueuses. » Nous avons là une profession de foi qui nous en apprend plus sur son état d'esprit à cette époque que ne pourraient faire les articles que M. Bain lui attribue, quand même les hypothèses à cet égard seraient des certitudes.

Dans plusieurs de ces articles, une même pensée revient, qui n'est plus très neuve aujourd'hui, mais qui était digne du futur auteur de l'essai sur l'*Education*. Rendant compte de divers ouvrages biographiques, notamment de la *Vie de Reid* par Stewart, l'auteur de ces articles se plaint que les biographes ne sentent pas assez, en général, l'importance des premières années de la vie. « Quand un homme s'est élevé à une grande supériorité intellectuelle ou morale, il est peu de choses aussi instructives que de révéler à l'humanité comment a été formé l'esprit de cet homme... Il faut nous apprendre à quelle discipline il a été soumis tant par sa propre volonté que par l'action de ses maîtres... Ses études préférées, les livres dont il a surtout usé, les heures qu'il avait coutume de consacrer au travail et celles qu'il donnait au repos, nous voudrions tout savoir. Même la nature de ses jeux favoris est une circonstance qui souvent n'est point indifférente. On devrait toujours accorder une attention particulière au milieu dans lequel un homme éminent a passé les jours de son enfance et de sa jeunesse, au caractère de ses parents et de ses instituteurs, à la manière dont ils se sont comportés envers lui... Si l'éducation a l'importance que nous croyons, quelle n'est pas l'erreur des biographes qui regardent comme indigne d'attirer leurs regards les occupations et les traits de caractère de leur personnage sur les bancs de l'école! Et combien n'importe-t-il pas à la science de l'éducation, à la connaissance des moyens propres à communiquer l'excellence intellectuelle et morale, de savoir dans le plus extrême détail quels moyens ont été effectivement mis en œuvre pour produire les grands talents et des grands caractères qui ont apparu dans la réalité! » C'est la raison précisément pourquoi M. Bain insiste tant sur les débuts de son héros; mais il se plaint avec raison du manque d'informations certaines. Peut-être va-t-il un peu loin lorsqu'il accuse James Mill de s'être appliqué sciemment à cacher ce qu'un biographe consciencieux aurait le « droit » de savoir.

Il n'a pas tenu à ce patient biographe de découvrir des indices

plus nombreux sur la vie intime du philosophe durant ces premières années de Londres. Ce qu'il a trouvé se réduit presque à ce passage d'une lettre de 1804 (la seule qu'on ait pour cette année-là), qui nous donne l'emploi d'une de ses journées : « Déjeuner, puis à mon bureau comme d'ordinaire, vers huit heures; dîné en route en revenant à la maison; lu et écrit très activement jusque vers sept heures; pris le thé avec mon voisin d'appartement (il logeait avec un compatriote); marché deux heures; étudié jusque entre onze heures et minuit. » Ce soir-là, sa lecture était l'*Economique* de Xénophon.

L'année précédente, il avait eu sa part de l'agitation causée à Londres par la guerre avec la France. « Il y a six mois, écrit-il le 4 janvier 1804, que je me suis enrôlé comme volontaire, et je suis maintenant un soldat complet. A vrai dire, je sais ce qu'il m'en coûte, pas moins, j'en suis sûr, de vingt et une ou vingt-deux guinées; encore ai-je été un des plus réservés de mon corps sur le chapitre de la dépense. Nous parlons toujours de l'arrivée de Bonaparte. S'il viendra ou non, Dieu le sait; mais nous sommes bien disposés à le recevoir. Nous sommes à Londres 30 000 volontaires et qui faisions très bonne figure quand le roi nous a passés en revue dans Hyde Park. Notre régiment est entièrement composé d'Ecossais, et le roi l'a particulièrement remarqué. En passant à cheval le long des *lignes*, il s'est arrêté devant nous et a parlé plusieurs minutes à notre colonel. J'étais très près, et j'ai entendu qu'il disait : « Un très joli corps, très « joli, en vérité; tous Ecossais, dites-vous, tous Ecossais ? »

III

Il se maria le 5 juin 1805, à l'âge de trente et un ans. Sa femme, Harriet Burrow, en avait vingt-deux; il la connaissait presque depuis son arrivée à Londres. C'était la fille aînée d'une veuve originaire du Yorkshire, femme d'un grand mérite et d'une grande beauté, qui tenait un établissement de fous. Mme Burrow avait deux fils et trois filles, mais sa maison était prospère. Selon la volonté de son défunt mari, elle donna en mariage à Harriet 400 livres (10 000 francs), et fut toujours prête à lui venir en aide. Mill gagnait alors au moins 500 livres (12 500 francs) et espérait bientôt gagner davantage; le jeune ménage s'établit donc dans de bonnes conditions d'aisance, 13, Rodney Terrace, Pentonville, dans une petite maison achetée pour eux par Mme Burrow et dont on lui payait le loyer, à raison de 50 livres par an.

James Mill aimait passionnément sa jeune femme, qui était, dit

M. Bain, « extrêmement jolie, d'une figure délicate et fine, d'un type aquilin qui se retrouva chez son fils aîné, d'une complexion à la fois brune et rose. » Malheureusement, il perdit presque aussitôt la direction du *Journal littéraire*, qui cessa de paraître, et il quitta on ne sait pourquoi celle de la *Chronique*, ce qui le réduisit au produit de ses articles; la jeune femme eut l'amère déception de se trouver dans une gêne à laquelle rien ne l'avait préparée. De plus, la famille s'accrut très rapidement et dans une mesure imprévue [1]. Il faut bien dire enfin que la force de l'intelligence l'emportait de beaucoup chez Mill sur l'agrément du caractère. Il avait le cœur plus droit que tendre; aimable, dit-on, et même gai dans la société, où il brillait par des qualités de causeur et de dialecticien, il ne gardait pour son intérieur presque rien de la verve qu'il prodiguait au dehors. Il s'en fallait même qu'il y apportât toujours une humeur douce et égale. Bref, comme il arrive si souvent, le bonheur intime, quotidien, manqua presque entièrement à une union d'ailleurs honnête et profondément respectable. Il est humiliant de penser combien est petit le nombre des philosophes à qui leur science des hommes et des choses sert à être heureux et à rendre heureux ceux qui les entourent.

A la fin de 1806, il commença sa grande *Histoire de l'Inde;* il comptait qu'elle lui demanderait quatre années de travail, elle lui en demanda près de douze. Parallèlement à cet ouvrage de longue haleine, il produisit dans les recueils les plus divers, dans la *British Review*, la *Monthly Review*, l'*Eclectic Review*, surtout dans l'*Edinburgh Review*, d'innombrables articles sur la politique, l'économie politique, la jurisprudence, l'éducation. Un pamphlet contre le commerce provoqua de sa part, en 1807, une réponse qui forme un véritable volume : *Commerce defended : An Answer to the arguments by which Mr. Spence, M. Cobbet, and others have attempted to prove that commerce is not a Source of National Wealth* [2].

Une lettre à Barclay, datée du 7 février de cette même année, trahit une rare mélancolie..... « N'auriez-vous pas encore dans votre voisi-

1. Ils eurent neuf enfants, quatre garçons et cinq filles : 1° John Stuart, né le 20 mai 1806; 2° Wilhelmine; 3° Clara; 4° Harriet; 5° James Bentham, qui partit pour les Indes un an avant la mort de son père : c'est le seul qui quitta la maison; 6° Jane; 7° Henry; 8° Mary; 9° George Grote. Quatre des filles se marièrent et trois eurent des enfants, mais aucun des garçons n'en eut, et le nom s'éteignit avec eux. Henry mourut jeune, en 1840; George Grote, filleul de l'historien Grote, en 1853; James Bentham, filleul de Jérémie Bentham, en 1862; John Stuart, en 1874. Ces trois derniers entrèrent à la suite de leur père au service de la Compagnie des Indes.

2. *Défense du commerce : Réponse aux arguments par lesquels MM. Spence, Cobbet et autres ont essayé de prouver que le commerce n'est pas une source de richesse nationale.*

nage une bonne église que vous pourriez me donner et qui me délivrerait de cette vie de peine et d'angoisses que je mène ici? Ce Londres est un lieu où il est plus aisé de dépenser une fortune que d'en faire une. Je ne sais comment cela se fait : mais je travaille dur, je dépense peu, et je n'en suis jamais plus avancé. » Le pis est que dans ce moment même, sa famille d'Ecosse ajoutait à ses embarras; le croyant riche, apparemment, elle lui adressait des appels auxquels il était hors d'état de répondre. De là sans doute cette tradition locale qui le représente orgueilleux et dur, sans cœur envers les siens. Dès le temps de son départ pour Londres, sinon avant, le deuil et la misère étaient entrés dans le petit cottage de Northwater Bridge : sa mère était morte de la poitrine, une attaque de paralysie avait mis son père hors de travail. Son frère William ne tarda pas à succomber à son tour; si bien que tout le fardeau retomba sur sa sœur May. Elle n'était pas de force à le porter, même avec l'assistance d'un ouvrier de la maison, nommé W. Greig, qu'elle épousa. Cette pénible situation semble avoir pesé lourdement sur l'esprit du pauvre James Mill; toutes ses lettres à Barclay en sont pleines.

Non seulement il ne fut pas indifférent à ces tristesses; mais il garda, quoi qu'on ait dit, une attitude au moins correcte. Les affaires de son père étaient si embarrassées, que la banqueroute suivit de près sa maladie. James aurait-il pu l'empêcher? Ce que nous savons de sa propre situation à cette époque ne permet point de le croire. Le mal fait, il s'occupa très activement de le réparer. En premier lieu, il supplie Barclay de veiller à ce que son père ne manque de rien et s'engage à lui rendre ce qu'il dépensera pour lui venir en aide. Cela dura plusieurs années, car le vieillard ne mourut qu'en 1808. Il est vrai que, pendant ce temps, W. Greig se plaignait de l'avoir à sa charge; mais il ne faut pas accorder trop d'importance aux plaintes indiscrètes de cet homme d'une culture inférieure, mal informé des difficultés que traversait son beau-frère, sans bienveillance à son égard et non peut-être sans envie, d'autant plus exigeant qu'il était un ouvrier médiocre, incapable de faire face à ses propres affaires. Son peu de bonne volonté et le peu de tête de la pauvre May n'étaient pas pour simplifier les choses. Mill eut certainement à se défendre de leurs importunités, sans que rien toutefois autorise à dire qu'il ait manqué de bonté à leur égard. Il prend la défense de sa sœur, accusée de ne pas faire pour leur père ce qu'elle devait; il rejette tout sur sa jeunesse et son inexpérience : c'est une « enfant gâtée ». Tout ce qu'il leur reproche, c'est de se mettre à la traverse des efforts qu'il fait pour adoucir les dernières années de son père. Une vache servait de longue date à l'entretien de la maison; il leur conseille sans hési-

ter de renoncer à ce luxe, d'acheter le lait à la ferme et de donner au travail le temps qu'ils perdent en soins superflus. On vit là, parait-il, la marque d'une extrême dureté de cœur, et le souvenir s'en est conservé; il est pourtant difficile à l'historien de partager cette indignation, sachant combien il était alors impossible à Mill de tirer d'embarras tous les siens.

Ce qui est certain et ce qui importe, c'est qu'il s'engagea résolument à payer, avec le temps, toutes les dettes de son père. Son ami Barclay lui rappelait qu'il n'y était point obligé, mais il le prie instamment de réunir tous les créanciers et de leur faire connaître ses intentions : « Je veux que tout ce qui reste soit loyalement partagé entre eux... Je ne puis que vous savoir gré du désir que vous avez d'alléger mon fardeau, mais je suis résolu à payer jusqu'au dernier *farthing* tout ce que mon père doit à qui que ce soit au monde, et cela dans le plus bref délai que je pourrai. Il nous faut lui et moi tâcher de vivre, jusqu'à ce que cela soit fait, de la façon la plus modeste possible. » A un créancier trop pressant il fait redire que sa résolution de tout payer est sincère et inébranlable; mais il refuse absolument de céder aux exigences individuelles et de s'engager quant aux délais. Cependant, pour apaiser un certain tanneur, particulièrement véhément et importun pour son père, il consent à prendre l'engagement écrit de le désintéresser aussitôt qu'il sera à même de le faire. Mal lui en prit : ce tanneur fait faillite à son tour et passe le billet à un créancier de Londres, lequel aussitôt réclame à Mill 50 livres. « Si je suis réellement obligé de trouver une telle somme, écrit alors celui-ci (février 1807), ce sera pour moi un cruel embarras. »

On ne voit pas dans tout cela sur quel fondement il pourrait être sérieusement accusé de dureté envers sa famille. A la vérité, sa sœur resta longtemps dans la misère; on répétait autour d'elle que la cause en était dans les sacrifices excessifs faits par son père pour l'éducation de son frère aîné; on allait même jusqu'à dire que celui-ci s'était engagé à l'indemniser un jour, ce qu'il ne faisait point. Mais, en tenant même pour réel cet engagement peu vraisemblable, comment, encore une fois, aurait-il pu le tenir? Plus tard, en 1820, étant dans une aisance relative, il apprit un jour indirectement que sa sœur et son beau-frère songeaient à ouvrir un modeste boutique; aussitôt il s'enquiert de la somme qui leur serait nécessaire. « Il ne faut pas compter sur beaucoup, parce que mon revenu est petit et que ma propre famille est grande; mais je suis très désireux de leur être utile dans la mesure de mes moyens. » On ne sait ce qu'il advint de cette proposition; elle prouve, en tout cas, que, engagé ou non par

une promesse, il ne demandait qu'à venir en aide aux siens. Sa sœur mourut en 1837 et son beau-frère beaucoup plus tard, à Montrose, où leurs deux fils, plus heureux qu'eux, avaient fondé une maison de draperie aujourd'hui encore florissante.

Nous sommes en 1808. M. Bain rapporte à cette année un article dans l'*Edinburgh Review* sur la monnaie et l'échange, et deux articles dans l'*Annual Review*, l'un sur un *Fragment historique* de Fox, l'autre sur la *Réforme écossaise* de J. Bentham. Je ne parle pas de l'Histoire de l'Inde, qui est pour des années la grande occupation de Mill. L'article sur Fox a cet intérêt qu'il est une vraie profession de foi. Le *fragment* historique dont il s'agit offrait une vive peinture de la tyrannie subie par l'Angleterre sous les règnes de Charles II et de Jacques II. Mill loue hautement l'auteur « d'exciter contre ce régime la haine et l'indignation du lecteur, de soulever le mépris et l'horreur de toute âme virile contre la bassesse et la vénalité qui, en ces temps de lâche délation, menaçaient de devenir des traits dominants du caractère national. » Il flétrit, « les historiens serviles et fanatiques, qui se sont évertués à déguiser les énormités de cette période, à faire l'apologie des sycophantes et des despotes, et qui ont si largement contribué à corrompre le sens moral du peuple anglais, à éteindre en lui l'amour du pays, l'esprit d'indépendance, le désintéressement, le courage civique. » Ce qui lui plaît surtout dans le livre de Fox, c'est l'inspiration morale, toute propre à relever l'esprit public et à enflammer le patriotisme; c'est la sympathie ardente et communicative de l'auteur pour la cause de la liberté. Sous ce rapport, il ne lui connaît pas de rival parmi les historiens anglais. Quant au mérite littéraire, il vante la vie de ses personnages, la vérité et la couleur de ses peintures, mais il reproche franchement au grand orateur une certaine inexpérience de plume, et plus de facilité que de force ou de finesse dans le style.

L'article sur Bentham est, à propos d'un opuscule particulier, un exposé général des vues de ce philosophe sur la réforme de la législation. « Tout ce qui sort de la plume de M. Bentham, dit le *reviewer*, a droit à une profonde attention. De tous les hommes qui ont, dans n'importe quel temps et quel pays, cultivé la philosophie du droit, nul n'a fait autant que lui pour le progrès de cette étude. Si tout ce que lui doit la science de la législation n'est encore connu que d'un petit nombre de ses compatriotes, c'est que le manque d'instruction est pitoyable parmi eux, et petit le nombre de ceux qui prennent quelque intérêt aux plus importantes recherches. M. Bentham n'a pas seulement une profonde connaissance des principes du droit; la pratique aussi lui en est familière, et chez nous et dans d'autres

pays; or il paraît assez que ses études sur la loi telle qu'elle devrait être, ne l'ont pas amené à partager l'administration de la plupart des juristes pour la loi telle qu'elle est. » A l'occasion d'un projet mis en avant par lord Granville pour la réforme des lois et de la procédure en Ecosse, Bentham avait été amené à faire de toute la justice anglaise une critique que son admirateur déclare être « la pièce d'instruction la plus importante qui ait jamais été mise sous les yeux d'une nation. »

A cette même année paraissent remonter les relations personnelles de Mill et de Bentham, qui furent des plus intimes. Bentham avait soixante ans, mais sa grande réputation ne faisait encore que commencer. Mill, qui n'avait été jusque-là le disciple de personne et que son tempérament ne disposait guère à le devenir, le salua aussitôt comme son maître, s'attacha à lui avec tout l'enthousiasme dont il était capable. Il lui sembla dès lors qu'une des fins principales de son activité devait être de répandre les doctrines de ce maître, importantes entre toutes au bonheur de l'humanité. Il ne pouvait se lasser de sa compagnie et venait de fort loin passer la soirée ou dîner avec lui. Bentham, pour qui ce commerce ne tarda pas à devenir un besoin, lui offrit bientôt comme résidence Milton house, une maison voisine de sa demeure et qui était sa propriété; mais au bout de quelques mois il fallut la quitter : elle était trop malsaine pour Mme Mill. Un nouvel éloignement, plus grand que le premier, n'empêcha pas l'amitié des deux philosophes de devenir chaque jour plus étroite. Dès 1809, Bentham, qui louait une maison de campagne pour l'été, prit l'habitude d'y donner l'hospitalité à Mill et à sa famille. Ils passèrent, cette année même, deux ou trois mois chez lui, dans la belle résidence de Barrow Green (Surrey), qui fut beaucoup plus tard habitée par M. et Mme Grote. M. Bain se rappelle avoir rencontré là chez eux, en 1859, Johm Stuart Mill, et l'avoir entendu évoquer les souvenirs de son enfance.

Plus tard, dans l'été de 1814, Bentham, s'étant installé à Ford Abbey, maison de campagne beaucoup plus vaste, dans le Devonshire, voulut encore y avoir auprès de lui toute la famille de Mill, déjà fort accrue. Ils vinrent là quatre ans de suite et y passèrent une fois jusqu'à dix mois sans interruption. En même temps, à Londres, Mill s'établissait de nouveau dans le voisinage de son ami, Queen square, n° 1 (aujourd'hui Queen Anne's Gate, 40), dans une maison que celui-ci lui louait à très bon compte et qu'il habita seize années.

Intimité singulière, pourtant, et parfois orageuse. Liés par une profonde estime et par de rares affinités intellectuelles, ces deux hommes différaient grandement par le caractère, qu'ils avaient tou-

tefois l'un et l'autre original, inégal et fort personnel. L'un était naturellement impérieux, et l'âge l'avait rendu de plus en plus exigeant; l'autre, d'une extrême indépendance, n'était ni endurant ni souple. Bentham ne comprenait pas toujours Mill ou, par esprit de médisance mondaine, interprétait avec plus de malice que d'équité ses vivacités d'opinion. On rapporte, par exemple, un propos désobligeant par lequel il aurait attribué sa sympathie pour la foule des opprimés à sa haine pour le petit nombre des oppresseurs. Mill ne souffrait pas sans impatience la tyrannie de ce vieillard; et peut-être ne fut-il pas toujours assez attentif à lui complaire, plus séduit, semble-t-il, par ses doctrines que par son caractère, plus attaché à sa gloire qu'à sa personne. Toujours est-il que leur amitié, toute solide qu'elle fût en somme et honorable pour tous les deux, fut traversée par des incidents. Un jour, Bentham fait reprendre d'office, chez Mill absent, tous les livres de sa bibliothèque, que celui-ci, paraît-il, empruntait sans cesse et n'était guère exact à rapporter; dans le nombre, le messager par mégarde en prit plusieurs qui n'appartenaient point à Bentham : d'où une explication sans importance au fond, mais non sans quelque aigreur. Une autre fois, il y en eut une plus grave, à Ford Abbey, qui faillit aboutir à une rupture. Cette lettre de Mill [1], écrite visiblement sous le coup d'une vive émotion, laisse assez bien deviner l'occasion et la nature du malentendu ; elle fait comprendre, mieux que de longs commentaires, le caractère des deux hommes, et comment, nécessaires l'un à l'autre, ils croyaient avoir lieu de se plaindre l'un de l'autre :

« Le 19 septembre 1814.

« Mon cher monsieur,

« Je crois nécessaire que nous en venions à une petite explication, et cela suivant votre excellente règle, c'est-à-dire en songeant non pas au passé, mais à l'avenir, et afin de nous mettre d'accord sur ce que nous avons de mieux à faire désormais.

« Je vois que quelque chose dans ma conduite vous a porté ombrage. et vous me l'avez si clairement témoigné par votre manière d'être, que j'ai très sérieusement débattu avec moi-même la question de savoir si les convenances me permettaient de rester plus longtemps dans votre maison. Toutefois, j'ai réfléchi que je ne pouvais partir subitement sans proclamer ainsi au monde qu'il y avait eu un désaccord entre nous, et je pense que, pour nous deux, et surtout pour la cause qui a été entre nous le grand lien, nous devons mettre tous

1. Elle n'avait été publiée qu'en partie par Bowring dans sa *Vie de Bentham;* M. Bain la donne tout entière.

nos soins à éviter cet éclat. Il ne manque pas de gens qui guettent notre première défaillance. Les infirmités de caractère des philosophes ont toujours été un prétexte pour nier leurs principes; et nos faiblesses seront loin d'être représentées comme peu de chose, si, après des rapports comme ceux que nous avons eus, nous n'évitons pas de montrer que nous ne pouvons nous entendre. Lorsque deux personnes ne s'accordent plus, chacune raconte l'histoire à son avantage et au détriment de l'autre, autant du moins qu'elle conçoit les circonstances, c'est-à-dire, en général, autant que les circonstances le permettent. Or, je l'ai remarqué, le monde a pour règle, en ces occasions, de croire beaucoup du mal que chacun dit de l'autre et fort peu du bien que chacun dit de soi-même. Tous deux en souffrent, par conséquent.

« En réfléchissant à la réserve que nous imposent nos devoirs envers nos principes, envers ce système d'importantes vérités, dont vous avez l'immortel honneur d'être l'auteur, mais dont je suis le très fidèle et fervent disciple, et — jusqu'ici je m'étais même figuré être le disciple favori de mon maître, — en réfléchissant, dis-je, à la réserve que l'intérêt de notre système doit nous dicter à tous deux dans notre conduite, j'en suis arrivé à penser qu'il n'y avait personne d'aussi indiqué que moi pour être votre véritable successeur. Pour les talents, on trouverait sans peine quelqu'un de supérieur. Mais, en premier lieu, je ne vois guère qui a aussi complètement que moi adopté vos principes, aussi entièrement pris votre manière de penser, En second lieu, il y a bien peu d'hommes qui aient au même degré la préparation nécessaire, cette éducation préalable, que j'ai passé toutes les années precédentes à acquérir. Je suis à peu près sûr enfin que vous ne sauriez trouver aucune autre personne, dont la vie puisse être aussi entièrement dévouée à la propagation du système. Il arrive et peut arriver si rarement, dans l'état actuel de la société, qu'un homme apte à la propagande n'ait pas quelque occupation, quelque obligation qui l'empêche d'employer à cet objet le meilleur de son temps. Si cet homme se trouve, il a presque toujours une excessive confiance en lui-même. J'ai bien des fois pensé à part moi combien c'était une heureuse coïncidence, qu'un homme ayant des vues et des aptitudes aussi particulières que les miennes soit arrivé justement vers la fin de votre carrière, de façon à continuer votre œuvre sans interruption. Personne ne sait mieux que nous quels obstacles retardent la diffusion de vos principes. S'il y avait après votre disparition un temps d'arrêt, pendant lequel aucun successeur ne fût là pour attirer par ses travaux l'attention publique sur ces principes et les défendre de l'oubli, nul ne peut prévoir combien cela

contribuerait à en ajourner encore le triomphe. C'est cette situation, c'est ce rapport de nos personnes à une grande cause qui est vôtre, qui me fait souhaiter de toutes mes forces que rien ne survienne de nature à faire croire aux autres qu'il y a une interruption dans notre amitié.

« En conséquence, je suis d'avis qu'il sera nécessaire que nous ne vivions plus autant ensemble. Je ne puis pas ne point voir, ou que vous devenez de plus en plus difficile à contenter, ou que je perds mon pouvoir de vous plaire. Peut-être aussi y a-t-il quelque chose dans le fait d'être trop constamment ensemble qui fait qu'on se trouve un jour rassasié l'un de l'autre, et qui suffit à détruire le bonheur des liaisons d'ailleurs les plus solides.

« Je regarderais donc avec appréhension la perspective de passer un autre été avec vous, et je pense que nous ne devons à aucun prix mettre notre amitié à une si rude épreuve. Je suis désireux de demeurer avec vous cette saison, aussi longtemps que vous resterez vous-même à la campagne, cela, à la fois pour les apparences, et parce que vous n'avez pas eu le temps de vous assurer une société; et je resterai avec d'autant plus de satisfaction, que c'est un plaisir qui ne se doit pas renouveler. Car je puis vous assurer, en toute sincérité, que jamais vous n'avez été pour moi l'objet de plus de respect et d'affection qu'en ce moment même; et, tant que je serai ici, je ne négligerai rien pour vous rendre ma présence agréable, peut-être devrais-je dire aussi peu désagréable que possible.

« Il y a une autre circonstance qui m'est, par sa nature, toujours pénible à aborder. Mon expérience m'a conduit à observer que deux choses sont particulièrement funestes à l'amitié, savoir la grande intimité et les obligations pécuniaires. Un des grands efforts de ma vie a été d'éviter les obligations d'argent, même lorsqu'il s'agissait de demander ou d'accepter des choses toutes simples : de là la gêne dans laquelle je vis. Etre votre obligé de quelque manière que ce fût ne m'humiliait en rien, j'en étais fier au contraire. Seulement, j'en étais effrayé, à cause du danger auquel je voyais que cela exposait notre amitié. Ces obligations que j'ai envers vous, je ne les oublie point : en premier lieu, une partie de ma famille, étant avec vous à la campagne, a été quelque temps à votre charge; et cette année ma famille entière devait vivre une grande partie de l'année à vos frais. En second lieu, sur vos instances et pour être près de vous, je suis venu habiter une maison dont les charges étaient décidément trop lourdes pour mon très petit revenu, et vous avez pris une partie des frais à votre compte. De ces obligations, la première va cesser maintenant tout naturellement, et j'estime que la cessation de la

seconde est encore plus nécessaire. Comme il serait ruineux pour moi d'avoir à supporter tout le poids de la maison, évidemment il faut que je la quitte. Je vais vous expliquer les projets que j'ai faits à part moi, et j'espère que vous les approuverez. L'été prochain, j'irai avec ma famille en Ecosse faire à mes parents et amis une visite que jusqu'ici j'ai différée pour rester avec vous, au point de les offenser tous. Puis, comme depuis longtemps mes amis savent que j'avais l'intention de faire un séjour en France aussitôt que la paix le permettrait, je partirai pour ce pays avant l'hiver. Cela ne surprendra personne, parce qu'il y a longtemps que j'ai parlé de ce projet parce qu'aussi le développement de ma famille et mon peu de fortune rendent de plus en plus désirable et même indispensable pour moi une résidence à bon marché. Si cela vous agrée, je vous proposerai donc de me laisser la maison de Queen Square jusqu'à la fin du semestre qui suivra Noël; cela vous donnera le temps d'en disposer et me permettra de prendre mes arrangements.

« Comme je vous propose tout cela très sincèrement, en vue de sauver notre amitié, — et dans mon opinion c'est le seul moyen de faire, je crois qu'après cette explication nous devrions dorénavant agir l'un envers l'autre sans aucune allusion au passé, causer ensemble, nous promener ensemble, le regard fixé uniquement en avant, jamais en arrière, et faire enfin comme si cet arrangement était le résultat de l'entente la plus amicale. Nous pouvons parler de nos études et de toute autre chose, comme s'il n'y avait jamais eu un nuage; de cette façon, non seulement nous serons plus agréables l'un à l'autre pendant le peu de temps que nous serons ensemble, mais nous éviterons les remarques malveillantes. Pour ma part, j'ai déjà fait tous mes efforts pour dissimuler, même à ma femme, qu'il y avait entre nous quelque froideur. J'ai bon espoir de voir l'intérêt que nous trouvons dans la société l'un de l'autre se raviver par la pensée qu'il y a une limite à ce plaisir. Cette pensée contrebalancera les effets d'une intimité trop longue et ininterrompue, que j'accuse d'être la source principale de votre mécontentement. Car le fait d'être sorti quelquefois à cheval le matin avec M. Hume (pour profiter de ses chevaux et voir un peu le pays) au lieu de me promener à pied avec vous, ce fait, cause apparente de votre grande contrariété, est tellement hors de proportion avec l'effet qu'il a produit sur vous, que votre mécontentement doit avoir été préparé par d'autres causes et n'avoir trouvé là qu'une occasion d'éclater.

« Je reste, mon cher maître et ami, avec une estime à laquelle rien

contribuerait à en ajourner encore le triomphe. C'est cette situation, c'est ce rapport de nos personnes à une grande cause qui est vôtre, qui me fait souhaiter de toutes mes forces que rien ne survienne de nature à faire croire aux autres qu'il y a une interruption dans notre amitié.

« En conséquence, je suis d'avis qu'il sera nécessaire que nous ne vivions plus autant ensemble. Je ne puis pas ne point voir, ou que vous devenez de plus en plus difficile à contenter, ou que je perds mon pouvoir de vous plaire. Peut-être aussi y a-t-il quelque chose dans le fait d'être trop constamment ensemble qui fait qu'on se trouve un jour rassasié l'un de l'autre, et qui suffit à détruire le bonheur des liaisons d'ailleurs les plus solides.

« Je regarderais donc avec appréhension la perspective de passer un autre été avec vous, et je pense que nous ne devons à aucun prix mettre notre amitié à une si rude épreuve. Je suis désireux de demeurer avec vous cette saison, aussi longtemps que vous resterez vous-même à la campagne, cela, à la fois pour les apparences, et parce que vous n'avez pas eu le temps de vous assurer une société; et je resterai avec d'autant plus de satisfaction, que c'est un plaisir qui ne se doit pas renouveler. Car je puis vous assurer, en toute sincérité, que jamais vous n'avez été pour moi l'objet de plus de respect et d'affection qu'en ce moment même; et, tant que je serai ici, je ne négligerai rien pour vous rendre ma présence agréable, peut-être devrais-je dire aussi peu désagréable que possible.

« Il y a une autre circonstance qui m'est, par sa nature, toujours pénible à aborder. Mon expérience m'a conduit à observer que deux choses sont particulièrement funestes à l'amitié, savoir la grande intimité et les obligations pécuniaires. Un des grands efforts de ma vie a été d'éviter les obligations d'argent, même lorsqu'il s'agissait de demander ou d'accepter des choses toutes simples : de là la gêne dans laquelle je vis. Etre votre obligé de quelque manière que ce fût ne m'humiliait en rien, j'en étais fier au contraire. Seulement, j'en étais effrayé, à cause du danger auquel je voyais que cela exposait notre amitié. Ces obligations que j'ai envers vous, je ne les oublie point : en premier lieu, une partie de ma famille, étant avec vous à la campagne, a été quelque temps à votre charge; et cette année ma famille entière devait vivre une grande partie de l'année à vos frais. En second lieu, sur vos instances et pour être près de vous, je suis venu habiter une maison dont les charges étaient décidément trop lourdes pour mon très petit revenu, et vous avez pris une partie des frais à votre compte. De ces obligations, la première va cesser maintenant tout naturellement, et j'estime que la cessation de la

seconde est encore plus nécessaire. Comme il serait ruineux pour moi d'avoir à supporter tout le poids de la maison, évidemment il faut que je la quitte. Je vais vous expliquer les projets que j'ai faits à part moi, et j'espère que vous les approuverez. L'été prochain, j'irai avec ma famille en Ecosse faire à mes parents et amis une visite que jusqu'ici j'ai différée pour rester avec vous, au point de les offenser tous. Puis, comme depuis longtemps mes amis savent que j'avais l'intention de faire un séjour en France aussitôt que la paix le permettrait, je partirai pour ce pays avant l'hiver. Cela ne surprendra personne, parce qu'il y a longtemps que j'ai parlé de ce projet parce qu'aussi le développement de ma famille et mon peu de fortune rendent de plus en plus désirable et même indispensable pour moi une résidence à bon marché. Si cela vous agrée, je vous proposerai donc de me laisser la maison de Queen Square jusqu'à la fin du semestre qui suivra Noël; cela vous donnera le temps d'en disposer et me permettra de prendre mes arrangements.

« Comme je vous propose tout cela très sincèrement, en vue de sauver notre amitié, — et dans mon opinion c'est le seul moyen de faire, je crois qu'après cette explication nous devrions dorénavant agir l'un envers l'autre sans aucune allusion au passé, causer ensemble, nous promener ensemble, le regard fixé uniquement en avant, jamais en arrière, et faire enfin comme si cet arrangement était le résultat de l'entente la plus amicale. Nous pouvons parler de nos études et de toute autre chose, comme s'il n'y avait jamais eu un nuage; de cette façon, non seulement nous serons plus agréables l'un à l'autre pendant le peu de temps que nous serons ensemble, mais nous éviterons les remarques malveillantes. Pour ma part, j'ai déjà fait tous mes efforts pour dissimuler, même à ma femme, qu'il y avait entre nous quelque froideur. J'ai bon espoir de voir l'intérêt que nous trouvons dans la société l'un de l'autre se raviver par la pensée qu'il y a une limite à ce plaisir. Cette pensée contrebalancera les effets d'une intimité trop longue et ininterrompue, que j'accuse d'être la source principale de votre mécontentement. Car le fait d'être sorti quelquefois à cheval le matin avec M. Hume (pour profiter de ses chevaux et voir un peu le pays) au lieu de me promener à pied avec vous, ce fait, cause apparente de votre grande contrariété, est tellement hors de proportion avec l'effet qu'il a produit sur vous, que votre mécontentement doit avoir été préparé par d'autres causes et n'avoir trouvé là qu'une occasion d'éclater.

« Je reste, mon cher maître et ami, avec une estime à laquelle rien

ne saurait être ajouté et qui, j'en suis sûr, ne diminuera jamais, très affectueusement à vous. « JAMES MILL. »

La longueur même et la lourdeur de cette lettre, la solennité du ton, la faiblesse de certains détails, la passion contenue qui règne d'un bout à l'autre, tout témoigne du trouble dans lequel elle fut écrite. L'incident prouve plus contre Bentham que contre Mill, nous sommes sur ce point de l'avis de M. Bain; mais il jette beaucoup de jour sur l'humeur de notre philosophe, dont l'honnêteté parfaite et la délicatesse incontestable prenaient une forme le plus souvent raide et assez gauche, rarement gracieuse, aimable et souple.

IV

La vie de James Mill ayant été presque entièrement dénuée d'événements et de péripéties, le biographe n'a guère qu'à retracer autant que possible l'ordre de ses travaux, en faisant connaître au passage les questions qui l'ont passionné et les personnes dans le commerce desquelles il a vécu. Ses premiers amis furent, avec Bentham, l'économiste Ricardo, l'avocat Henri Brougham, l'homme d'Etat Joseph Hume, le tailleur Francis Place, célèbre comme agitateur et philanthrope, le général aventurier Miranda, moitié conspirateur, moitié héros, Samuel Romilly, magistrat et jurisconsulte, William Allen, directeur du *Philanthropist*. Groupe d'hommes supérieurs à divers titres, tous plus ou moins liés entre eux par la communauté des goûts et des tendances, libéraux ardents et même, comme ils s'appelaient, « radicaux » en politique, indépendants en religion, utilitaires en morale, grands remueurs d'idées, avides de progrès et de réformes en tous genres, en somme dévoués au bien public.

Sur Ricardo, modeste et timide, Mill exerça dès qu'il le connut (1811) une influence décisive; c'est lui, dit-on, qui le poussa à publier son grand ouvrage et à entrer à la Chambre des communes. « J'ai été le père spirituel de Mill, disait Bentham, et Mill l'a été de Ricardo. » John Stuart Mill dans l'*Autobiography* l'appelle le plus cher des amis de son père. « Son attitude bienveillante, ajoute-t-il, l'affabilité de ses manières le rendaient très attrayant pour les jeunes gens; quand j'eus commencé à étudier l'économie politique, il m'invitait à venir chez lui et à l'accompagner à la promenade pour en causer. » La mort de Ricardo en 1823 causa peut-être à James Mill le plus vif chagrin qu'il eut de sa vie. Dans une lettre à Mac Culloch, il parle avec une émotion véritable des « douze années d'intimité délicieuse, durant lesquelles

ce grand esprit, d'une valeur inestimable pour la cause de l'humanité, n'avait pas eu peut-être une pensée, pas formé un projet sur les affaires publiques ou privées sans le prendre pour confident et pour conseiller. » Il lui consacra dans la *Morning Chronicle* une note dont le ton diffère singulièrement d'une banale nécrologie. « Peut-être aucun homme enlevé à ses amis ne leur a-t-il jamais fait sentir aussi vivement qu'ils perdaient en lui un des plus grands biens qu'il soit possible de posséder. Sa douceur unie à la fermeté, son indulgence tempérée par la prudence, inspiraient à tous ceux qui étaient liés avec lui une affection et une confiance que ne sauraient concevoir ceux qui n'ont pas connu un caractère de cette perfection. » Les mêmes regrets furent partagés par bien d'autres. Mme George Grote dit qu'elle n'avait jamais vu son mari aussi affecté. « Quant à Mill, ajoute-t-elle, son chagrin fut terrible, beaucoup plus grand qu'on n'eût pu le supposer. »

Henry Brougham, qu'il avait probablement connu à Edinburgh, était venu à Londres vers le même temps que lui. Leur liaison fut étroite et constante. Le grand avocat, même devenu lord chancelier, aimait, avant de faire un acte public, à prendre l'avis de Mill et à se sentir d'accord avec lui; il exerçait sur lui, en revanche, une véritable séduction par l'énergie extraordinaire de sa parole, que Mill s'efforçait de diriger, de retenir au service de leurs doctrines. Moins grand par le caractère que par le talent, il essuya plus d'une fois la rude franchise du philosophe, mais sans lasser son indulgence. Stuart Mill, qui en témoigne, plus sévère cette fois que son père, n'eut jamais pour Brougham que de l'antipathie.

Tout autre était Joseph Hume, son ancien condisciple à Montrose. Parti comme médecin au service de la Compagnie des Indes, il était revenu en 1808, avec une vaste fortune, une science profonde de l'Orient, une réputation rare de droiture et de ténacité. Ce fut une singulière bonne fortune pour le parti « radical » de compter parmi ses membres les plus fidèles un homme puissant de tant de manières, dont l'amour pour la liberté, le zèle pour les intérêts moraux et matériels du peuple n'avaient d'égale que son indomptable persévérance, sa haine proverbiale des privilèges et des abus. Membre du Parlement depuis 1812, peu d'hommes d'Etat ont joué un rôle plus décisif dans l'histoire contemporaine de l'Angleterre, ni pris une part plus active aux grandes réformes politiques et économiques. On conçoit quel attrait devait avoir pour Mill une nature de cette force, dont il y avait tant à attendre pour toutes les causes qu'il aimait. C'était, comme Brougham, un instrument inappréciable pour un doctrinaire

politique qui avait la passion des choses pratiques, sans être lui-même dans l'action.

Des raisons analogues l'attachaient à Francis Place; on peut dire que toutes ses amitiés, même quand elles prirent dans la suite un caractère plus personnel, eurent pour première cause l'intérêt général, pour occasion de naître quelque agitation à organiser, quelque réforme à obtenir. M. Bain voit dans ce simple tailleur de Charing Cross « un admirable homme d'affaires, utile autant que modeste, dont l'esprit méthodique et précis joua un des premiers rôles dans l'organisation du parti libéral avancé, par suite dans l'enfantement des libertés anglaises. » Place a laissé un journal accompagné d'innombrables pièces importantes ou curieuses, extraites des publications du temps; le tout, conservé au British Museum, forme un précieux recueil de documents pour l'histoire du commencement de ce siècle. On y trouve quelques lettres de Mill, avec qui il se lia vers 1812, au sujet des Ecoles lancastériennes. L'éducation populaire d'abord, puis la fondation de l'université de Londres furent, avec les élections politiques, les objets principaux de leur commune passion pour la chose publique.

Dans le général Miranda, ce qu'aimait et admirait Mill, c'était encore le novateur hardi et remuant, disciple comme lui de Bentham, qui, après avoir soulevé plusieurs fois le Venezuela, devait achever dans les cachots de Madrid, en 1816, une vie toute sacrifiée à l'indépendance des colonies espagnoles.

C'est dans ces premières années du XIXe siècle que s'est établi en Angleterre l'usage des *agitations* populaires, qui depuis ont joué un si grand rôle dans l'histoire de ce pays. Alors commencèrent à se former des associations privées, destinées à agir sur l'opinion et, par elle, sur les affaires publiques. Grouper ensemble les hommes dévoués à une même cause, mettre au service de cette cause à la fois leur parole et leur plume, organiser des réunions légales et des manifestations pacifiques, créer des journaux, des revues, provoquer des souscriptions, user, en un mot, de tous les moyens de propagande pour convaincre et passionner le public sur une question d'intérêt général, et en faveur de la solution qu'on juge bonne, — tel est l'objet de ces sociétés, sans caractère officiel, mais plus puissantes parfois que le gouvernement même et assez fortes pour vaincre ses résistances, comme on l'a vu au temps de l'*Anti-Corn law league*. Peu d'hommes ont plus contribué que James Mill à faire prendre à l'esprit de libre discussion cette tournure sérieuse et pratique. S'il avait à un haut degré le goût de la polémique, ce que Gall appelle le penchant de la *combativité*, son intelligence toute

positive répugnait, d'autre part, à la critique stérile. On peut croire que son fils pensait surtout à lui, en parlant de ces mécontents qui font cent fois plus pour le bien public que les résignés et les satisfaits. Le mécontement, en effet, n'était pas chez lui vice de tempérament, disposition superficielle d'un esprit ignorant des difficultés, mauvaise humeur inerte; c'était le fait d'un caractère actif et s'aidant lui-même d'une pensée réfléchie qui ne dénonce le mal que pour travailler au mieux.

Il fut, avec le quaker William Allen, l'âme de la *Société des amis*, qui eut pour organe le *Philanthropist* et pour objectif l'amélioration de la condition du peuple, principalement l'éducation des pauvres. Allen, religieux jusqu'au mysticisme, Mill, le moins mystique des hommes et de plus en plus détaché de toute religion, furent l'un pour l'autre les amis les plus fidèles, les collaborateurs les plus désintéressés : rien ne saurait faire autant d'honneur à tous deux que leur commun dévouement à la cause de l'intruction du peuple. L'un voyait surtout dans l'instruction un moyen de répandre la Bible, l'autre ne visait qu'à éclairer et émanciper les esprits; mais s'ils n'étaient pas d'accord sur les fins lointaines de l'enseignement, ils l'étaient sur le but prochain, et cela suffisait à les faire rivaliser de zèle pour les écoles. Une certaine timidité semble avoir empêché Mill de jouer un rôle prépondérant dans les réunions publiques : il n'y prit la parole que rarement, préférant laisser aux autres les premiers rôles, plus utile que personne, en réalité, par son esprit d'organisation, son ardeur au travail, sa ténacité, sa plume vigoureuse et toujours prête.

Le chapelain André Bell avait rapporté de Madras la méthode d'enseignement mutuel, depuis longtemps en usage dans l'Inde. Elle n'était pas entièrement nouvelle en Europe : Erasme l'avait recommandée au XVIe siècle; on l'avait pratiquée à Saint-Cyr au XVIIe, à Paris et à Orléans au XVIIIe; mais à Londres, elle eut le succès d'une nouveauté. Autant elle est mauvaise absolument parlant, puisque, au lieu de pousser l'instruction de tous les élèves, elle sacrifie à ceux qui ne savent rien ceux qui commencent à peine à savoir quelque chose, autant elle pouvait rendre de services dans les quartiers pauvres de Londres, où il n'y avait ni écoles ni maîtres. C'est ce que comprit un instituteur intelligent et remuant, Lancaster, homme médiocre d'ailleurs et même d'un médiocre caractère. Plus jeune que Bell de vingt-cinq ans, il fit sienne la méthode *monitoriale*, au point que beaucoup de gens l'en crurent l'inventeur. Il sut passionner pour elle le parti libéral, qui fonda par souscription les écoles dites *lancastériennes*. Mill durant quelque temps n'eut pas de plus

ardente occupation que cette œuvre philanthropique. On multipliait les démarches et les réunions; l'on obtint jusqu'à l'adhésion royale. L'Eglise alors s'alarma d'une agitation si puissante, dont les fins étaient toutes temporelles et, de l'aveu de plusieurs, politiques. Bell fut tiré de sa retraite pour organiser dans un esprit religieux, au nom et aux frais du parti conservateur, d'autres écoles d'enseignement mutuel.

C'est le bruit de ce grand débat, qui fit connaître l'enseignement mutuel dans tous les pays de l'Europe. Propagé chez nous par une société de philanthropes, MM. de Laborde, de La Rochefoucauld-Liancourt, de Gérando, l'abbé Gaultier, il n'y fut que trop en faveur, car il contribua à dissimuler longtemps, à Paris même, l'insuffisance numérique des maîtres, à laquelle il semblait suppléer. Par une confusion déplorable, on en vint à prêter une sérieuse valeur pédagogique à un procédé, dont le mieux qu'on puisse dire est qu'il valut en son temps mieux que rien.

Bentham joua un rôle actif à sa manière dans cette lutte des novateurs contre l'Eglise d'Angleterre. Ce fut l'occasion de son violent et volumineux pamphlet *Church of Englandism*, qui parut en 1817, et de cet autre écrit, publié seulement en 1823, *Not Paul, but Jesus*, où l'exégèse prend aussi le ton de la plus vite polémique. Cet esprit encylopédique, qui, non content de prétendre à l'universalité du savoir, aspirait à tout renouveler, entreprit en même temps un laborieux traité de pédagogie, *Chrestomathia* (1815), qui n'est guère qu'une classification des sciences, surannée, dit M. Bain, dès le temps même où elle parut. La seule partie intéressante est celle qui traite de la discipline scolaire et des punitions; là, l'auteur de la *Législation pénale* était sur son terrain. En tout cela, il eut pour confident et pour collaborateur James Mill, son hôte à Ford Abbey plus de six mois tous les ans jusqu'en 1817. Le refroidissement entre eux n'avait été que d'un moment. Mill, discret et sobre de paroles, écoutait, lisait les manuscrits et les épreuves, discutait peu, ayant renoncé de bonne heure à exercer une influence sur ce vieillard, encore plus entier de caractère et d'esprit que lui-même. D'accord sur les points essentiels, le dogmatisme triomphant de l'un, le tact et la déférence de l'autre, le sens pratique de tous deux, les empêchaient de perdre le temps à se chicaner sur les détails. Ensemble ils « pleurèrent la mort du gouvernement libre en France », en 1815; ensemble ils travaillèrent à l'organisation d'une école modèle, « The Chrestomathic School, » qui d'ailleurs ne réussit pas, et à la fondation d'une grande revue, organe de leurs idées politiques et sociales, la *Westminster Review*. Plus tard (1825), Mill aura un rôle prépondé-

rant dans la création de l'Université de Londres, création d'un caractère si ouvertement benthamiste, que, malgré l'appui de lord Brougham, on n'obtint qu'à grand'peine l'autorisation ministérielle, les ministres « n'osant regarder en face la bigoterie d'Oxford » *not daring to face Oxford bigotry*. — La vie de Bentham et celle de Mill sont si étroitement liées, durant toute cette période, que, dans une grande partie de son livre, M. Bain semble écrire les deux biographies à la fois.

Je le répète, d'ailleurs : peu ou point d'événement; un labeur continu, une activité intense, incroyable, interrompue seulement de loin en loin par des maladies, surtout par de violents accès de goutte. Une ou deux fois Mill pensa mourir. « Mon plus grand chagrin, écrit-il à Bentham, aurait été de laisser inachevée l'éducation de ce pauvre enfant (John). Vous lui témoignez tant d'amitié, que je songeais à le confier à vos soins. Peut-être vous aurait-il un jour payé de vos peines en nous faisant honneur à tous deux. »

L'*Histoire de l'Inde* parut en 1817. On a peine à comprendre comment Mill put jusque-là suffire par sa plume seule à toutes ses charges, en menant à bien ce travail de longue haleine, plein de promesses, il est vrai, mais austère et ingrat en attendant. Ce n'est pas là le moindre signe de sa force de volonté et de sa puissance de travail. Il écrivait à la fois dans plusieurs recueils, sur toutes sortes de sujets, rendant compte des ouvrages les plus divers, d'histoire, de législation, d'économie politique, et donnant en même temps des articles de fond, dont quelques-uns d'une portée véritable. Pour le dire en passant, on ne peut s'empêcher de remarquer la similitude, je pourrais dire l'identité de tous ses sujets de prédilection avec ceux qui font la matière des écrits de Locke : la parenté de ces deux esprits est frappante, malgré la différence des temps et des caractères. Ainsi, un des thèmes favoris de Mill est la question de la *Tolérance* religieuse, un autre celle de la liberté politique. Dans le supplément de l'*Encyclopædia Britannica*, entrepris en 1814 par Napier, il donnera tour à tour les articles *Gouvernement*, *Jurisprudence*, *Liberté de la presse*, *Prisons et Discipline des prisons*, *Colonies*, *Droit international* (Law of nations), *Education*, *Mendiants*, *Sociétés de secours mutuel*, *Banques d'épargne*, articles dont le premier fut un événement public et dont plusieurs sont de véritables traités.

Mais ce n'est guère qu'après 1816 qu'il prit une part active à la rédaction du *Supplément ;* tant qu'il travailla à son *Histoire*, il ne fit que préluder sur ces divers sujets, dans les publications périodiques par des exquisses assez courtes. A la *Revue d'Edinburgh*, les articles étaient payés jusqu'à 25 guinées (650 francs) la feuille et jamais moins de 16 guinées. Même à ce taux, M. Bain calcule que

Mill devait à grand peine gagner par an 150 livres; et il en vient à se demander si peut-être quelqu'un de ses amis ne lui venait pas en aide par des avances, comme Bentham par son hospitalité.

Quoi qu'il en soit, le succès de l'*Histoire de l'Inde* mit fin à cette situation précaire. Il semble que ce livre fût attendu et d'avance tenu en estime, car la poste accorda le transport gratuit des épreuves, faveur dont il y a peu d'exemples. Nous n'avons pas ici à juger ce livre, d'un si grand intérêt pour la nation anglaise, d'une valeur générale d'ailleurs incontestée. On en a critiqué le style, comme négligé souvent et non exempt de mauvais goût; mais il n'y eut qu'une voix sur l'immensité des recherches, sur l'effort fait pour en coordonner les résultats, sur la science, la méthode, le ferme jugement, « les hautes et rares vertus » de l'historien. Le second livre, consacré au caractère, au passé, aux mœurs, à la religion, à l'art, à la littérature et aux lois des peuples de l'Inde, passe pour ce que Mill a produit de meilleur. Toujours est-il qu'à dater de ce jour on le tint, lui qui n'avait jamais quitté le sol britannique, pour un des hommes d'Angleterre les plus compétents sur les choses des Indes. La Compagnie, dont il avait pourtant combattu le monopole, loin de lui tenir rigueur pour des sévérités qu'il n'avait épargnées à personne, n'attendit qu'une occasion de se l'attacher. En mai 1819, elle le prit à son service, aux appointements de 800 livres (20 000 francs), appointements qui furent élevés presque coup sur coup à 1000 et 1200 livres, puis portés à 1900 en 1830, et enfin à 2000 (50 000 francs) en 1836, peu de mois, malheureusement, avant sa mort.

Son travail consistait à recevoir, d'abord en qualité de secrétaire auxiliaire, la correspondance de l'Inde, spécialement pour ce qui avait trait aux taxes et aux revenus; plus tard, il fut chef de ce service, dans lequel il fit entrer, en 1823, son fils John, âgé à peine de dix-sept ans [1]. Comme tous les employés de la Compagnie, ils devaient être à leur bureau six heures par jour (de 10 à 4), ce qui leur laissait d'autant plus de loisir, que même ce temps du bureau n'était pas toujours réclamé tout entier par les affaires. Ce n'est que plus tard que James Mill fut quelques années (1830-1833) réellement absorbé par ses fonctions, quand la Compagnie, dont les privilèges arrivaient à terre, battue en brèche de toutes parts par d'ardentes pétitions, le chargea

1. Un professeur de Cambridge insistait vivement, à ce moment même, pour que John vînt à l'Université, faisant observer notamment qu'il ne lui serait pas inutile dans la suite d'avoir connu là l'élite de ses jeunes contemporains. Mais son père estima qu'il savait déjà plus qu'on ne pouvait apprendre à Cambridge. La Compagnie d'ailleurs lui faisait dès maintenant et lui promettait dans l'avenir une situation des plus avantageuses, tout en lui laissant largement le temps de poursuivre ses études de droit.

de la représenter et de défendre ses intérêts, tant auprès du gouvernement que devant des commissions parlementaires. Cette mission difficile, il s'en acquitta à son honneur, décidant tout d'abord la Compagnie à sacrifier spontanément ce qui lui restait de son monopole, puis faisant introduire dans la réorganisation du gouvernement de l'Inde une partie des réformes fiscales et judiciaires qu'il avait réclamées comme historien.

V

C'est une chose à noter que ce solide esprit, pendant qu'il prenait rang par la sûreté de son jugement pratique entre les premiers hommes d'affaires de son temps, ne cessa pas un instant de penser et d'agir en philosophe, de se conduire d'après les principes généraux et les considérations d'ordre public qui l'avaient inspiré comme écrivain. Bien plus, les affaires proprement dites, en lui apportant la fortune avec les grandes occupations et les grandes responsabilités, ne modifièrent en rien son activité comme penseur, sa liberté hardie comme polémiste.

Les questions générales, le pur travail de la pensée (appliqué, il est vrai, aux choses morales et sociales), étaient de sa part l'objet d'une telle prédilection, que, entré déjà à la Compagnie des Indes et certain de l'avenir qu'elle lui réservait, il songea sérieusement à la quitter pour la chaire de philosophie morale à Edinburgh. Déjà, au moment d'y entrer, il s'était demandé s'il ne briguerait pas de préférence la chaire de grec qui se trouvait vacante à l'université de Glasgow; mais son élection était fort douteuse à cause de ses opinions politiques, et il avait aussi quelque scrupule, à l'idée de signer la Confession de foi. — Un réel désintéressement, un goût dominant pour les choses de l'esprit sont donc des traits certains de son caractère, d'autant plus honorables qu'il fut plus longtemps aux prises avec les nécessités de la vie.

Ses travaux personnels ne furent, de la sorte, ni interrompus ni ralentis, et la direction n'en fut en rien modifiée par son entrée à la Compagnie des Indes. La dernière période de sa vie (1819-1836) fut aussi active que la première et non moins remplie par la recherche des vérités générales, par le souci de la chose publique. Outre les articles de l'*Encyclopædia* énumérés plus haut, il donna ses *Éléments d'économie politique* (1821) et fut, la même année, un des principaux fondateurs du « Political Economy Club », cercle libre échangiste et société de propagande, dont on a les statuts rédigés de sa

main [1]. Il commence en 1822 son *Analysis of the Human Mind*, à laquelle il consacra, dit son fils, ses vacances durant six années consécutives [2]. A la dissertation de Mackintosh *On Ethical Philosophy*, il répondit par le véhément *Fragment on Mackintosh*, où il repoussait avec une ironie impitoyable des attaques à la fois très vives et très légères contre Helvétius et contre l'Ecole de Bentham.

Le cercle de ses amis s'était agrandi. George Grote, Molesworth, Macaulay, pour ne parler que des plus illustres, avaient été attirés tour à tour par la vigueur de son esprit, la solidité et la droiture de son caractère. Avec Macaulay en particulier ses relations lui font honneur. Son fameux article *Governement* avait été de la part du jeune historien l'objet d'une vive critique dans la *Revue d'Edinburgh;* à la politique toute rationnelle, au radicalisme *à priori* du philosophe, l'historien avait opposé sous la forme la plus brillante une politique libérale aussi, mais fondée sur le respect de la tradition nationale et les enseignements de l'histoire. Tout en regimbant sous la critique, Mill apparemment reconnut dans son adversaire les sentiments qui l'animaient lui-même, amour du bien public, souci de la justice, foi vive dans la liberté : peu de temps après, il exprimait pour lui sa haute estime et contribuait à le faire nommer membre du grand conseil chargé de préparer le nouveau code des Indes.

Il ne se faisait rien dans le groupe des philosophes et des politiques libéraux que Mill ne fût à l'œuvre des premiers : l'Athenæum Club, la Société pour la diffusion des connaissances utiles le comptèrent parmi leurs fondateurs; toute publication périodique destinée à agiter, dans l'esprit le plus hardi, les questions de politique et de philosophie sociale était assurée de son concours : telle la *Parliamentary History and Review*, dans laquelle il demanda résolument l'extension du corps électoral et le scrutin; telle la *Revue de Westminster* (fusionnée bientôt avec la *Revue de Londres*), où il écrivit tour à tour sur presque tous les points du programme radical. Une critique acerbe de la « politique de bascule », soutenue par la *Revue d'Edinburgh*, ouvrit le feu ; il avait pu marcher d'accord avec cet organe sur les questions d'économie politique, sur celles du com-

1. Dans une lettre de 1823, il recommande à son ami Thomson M. Louis Say, frère du célèbre économiste et lui-même chef d'une grande industrie, désireux de visiter les principales manufactures d'Angleterre. Mill tenait à répondre par son bon accueil aux politesses que son fils John avait reçues peu auparavant dans la maison de J.-B. Say, à Paris.

2. Ces vacances étaient de six semaines; il les passait à la campagne, non loin de Dorking, où sa famille était installée la moitié de l'année et où lui-même, tout l'été, venait chaque vendredi, pour ne rentrer à Londres que le lundi.

merce des esclaves et de l'émancipation catholique; mais pour tout le reste, il y avait incompatibilité entre la politique aristocratique et celle du droit populaire. La *Quarterly Review*, qui soutenait aussi, mais avec moins de talent et de gravité, les privilèges de l'aristocratie et de l'Eglise d'Angleterre, fut l'objet d'une critique encore plus hautaine. Les articles sur *les Etablissements ecclésiastiques* (dénoncés comme antichrétiens par essence), sur *la Formation des opinions*, *l'Etat de la nation*, *le Secret du vote*, *l'Eglise et sa réforme*, *l'Aristocratie*, furent autant d'actes politiques. Réimprimés à part et vendus comme brochures à bon marché, plusieurs de ces articles contribuèrent puissamment au progrès des idées nouvelles. La célèbre réforme parlementaire de 1832 fut, on peut le dire, l'œuvre de Mill autant que de pas un homme d'Etat.

Malheureusement, comme il était au point culminant de sa carrière sa santé se trouva profondément altérée. La goutte, dont il avait toujours souffert, se porta aux yeux et finalement tourna à la phthisie. A la suite d'un crachement de sang (août 1835), il arriva fort malade au milieu des siens à la campagne, y passa l'hiver, revint à Londres au printemps, mais ne se releva plus. Malgré sa délicatesse native, il avait déployé depuis trente ans une activité qui eût été excessive pour les plus robustes. S'il s'était ménagé comme Locke, peut-être eût-il atteint un grand âge; mais, surmené, usé par le travail, dès qu'il s'arrêta les médecins ne virent plus de ressources. Il s'éteignit sans souffrances à l'âge de soixante-trois ans, le jeudi 23 juin 1836, dans l'après-midi, au moment même où son disciple et ami Georges Grote prononçait au parlement son grand discours sur le scrutin.

VI

Ce n'était pas un grand homme qui disparaissait ni une figure de premier ordre, mais c'était une personnalité vigoureuse, des plus originales des plus importantes historiquement, de celles qui font la besogne pendant que les autres font le bruit. C'était un homme, un caractère. Aimable? Pas toujours. Mais pur, loyal, sévère à lui-même, s'il l'était aux autres, d'une décision rare, d'une ténacité plus rare encore. Cela, au service d'idées générales et d'intérêts publics, ce qui est la vraie marque de la volonté; car l'activité, si énergique qu'elle soit, n'est pas le pur vouloir, quand elle a pour ressorts des passions personnelles. Ce n'est pas que Mill fût sans passion : il y a toujours des sentiments forts à la source des grandes énergies. Il

aimait ardemment la vérité, la liberté, la raison, la justice, le peuple, les hommes; il était solide en amitié et n'eut que des amis fidèles. Mais ses affections mêmes avaient toujours quelque chose de général et en quelque sorte d'abstrait. Il aimait ses amis, si je ne me trompe, d'une sympathie essentiellement intellectuelle, et surtout pour les services rendus par eux à leur cause commune. Il leur était fidèle par logique autant que par tendresse.

On ne peut nier, et c'est le trait le moins agréable de sa nature, qu'il ne fût fort rude en famille. Il ne manquait pas seulement de cette bonne humeur que si peu de gens savent garder à l'ordinaire et dépenser dans leur maison : son tempérament nerveux, son labeur incessant, sa santé eussent été pour cela de suffisantes excuses; il était la terreur de ses enfants, ce qui est toujours une grande misère. Les étrangers furent plus d'une fois choqués de ses impatiences avec sa femme et de la façon dont il lui parlait. Femme et enfants n'eurent guère de bonheur que par leur union entre eux, en son absence, chose triste à dire. Il n'était là que pour contrôler le travail, commander, gronder; son arrivée glaçait tout le monde. Sans doute il ne faut pas exagérer ce défaut même, qui était le fait de son tempérament et de sa vie surmenée, mauvaise habitude, après tout, plutôt que mauvais cœur. La preuve, c'est qu'il garda tous ses enfants avec lui, dirigea lui-même toutes leurs études et sut leur inspirer en somme un respect filial. A celui d'entre eux (James) qui partit pour les Indes peu de temps avant sa mort, il écrit de son lit de malade une bonne lettre, où il lui donne des nouvelles même des arbres du jardin. Il aimait la campagne, les oiseaux, les fleurs; il aimait les chants de son pays. La délicatesse et la politesse des manières, qui chez lui étaient parfaites, ne vont pas d'ailleurs facilement avec un manque absolu de sensibilité. Mais, ces réserves faites, il faut avouer que les sentiments, surtout les sentiments affectueux, ne jouaient chez lui qu'un rôle secondaire, dominés qu'ils étaient par l'entendement, par l'esprit d'analyse, la raison raisonnante et la volonté militante.

Sa grande force était la dialectique, à laquelle il s'était formé par l'étude de Platon. Grote déclarait n'avoir connu personne dont la conversation fût aussi serrée que la sienne, aussi puissante, aussi utile; il allait jusqu'à le proclamer la plus grande intelligence qu'il eût jamais rencontrée.

Éloge outré, pour un homme à qui la haute philosophie, après tout, ne doit rien, à qui les sciences morales et politiques elles-mêmes ne doivent peut-être pas une idée vraiment originale. Mill a tiré au clair, élaboré, vulgarisé avec une force singulière des idées qui étaient dans

l'air autour de lui, qui par lui sont devenues communes et peu à peu ont passé dans les faits : voilà son rôle. Pourquoi n'avons-nous pas éprouvé le besoin d'analyser d'ici un seul de ses écrits? Parce que, si grand que fût leur mérite en leur temps, l'intérêt aujourd'hui en est faible ou du moins tout rétrospectif. Ce qu'ils contiennent est ou vieilli, ou passé en lieu commun. L'*Analysis of the Mind* a été un anneau nécessaire dans l'histoire de la psychologie anglaise contemporaine, a marqué une étape dans le développement de la philosophie associationniste après Hartley; mais en lui-même ce livre est maigre, il paraîtrait faible aujourd'hui, tant il a été dépassé [1]. De même pour l'essai sur l'*Éducation*, plein de bonnes choses, malgré l'esprit trop utilitaire, mais qui, tout différent qu'il est de ceux de Locke et de Spencer, n'est pas de nature à faire figure entre eux. De même encore pour le *Traité d'économie politique*, dont le succès en somme a consisté à faire lire ou à faire naître les livres qui le font oublier. J'en dirais enfin presque autant des articles sur la politique pure et la législation. Tout cela a fait penser et discuter; en mettant en circulation des idées nettes, tranchantes, bien déduites, l'auteur a influé d'une manière peut-être décisive sur l'histoire d'Angleterre en ce siècle; mais qu'y a-t-il, comme doctrine, au fond de tous ces écrits? — La politique et la morale de Locke, modifiées par le progrès des temps et par l'influence combinée de Bentham et de la Révolution française : rien de plus.

En somme, cet excellent esprit de second ordre, tempérant par le bon sens écossais et relevant d'un peu d'idéalisme français les fortes qualités anglaises, est sans contredit un des hommes qui ont le mieux servi son pays. Tout en lui parlant son langage pratique, tout en partageant ses instincts utilitaires, et sans lui demander le sacrifice d'aucune de ses qualités, il est de ceux qui ont le plus contribué à le secouer dans ses traditions, à l'empêcher de s'endormir dans son formalisme.

Si l'égoïsme industriel n'a pas tué chez nos voisins le souci de choses morales, ils le doivent surtout à ces esprits mécontents, grands idéalistes au fond, qui sont toujours en quête d'un abus à dénoncer et d'un mal à combattre, parce qu'ils croient passionément aux droits de la raison sur les affaires de ce monde.

C'est en grande partie aux hommes comme James Mill que le peuple anglais doit son éducation politique, le développement ininterrompu de ses libertés, l'accession graduelle de ses classes moyen-

1. Il n'y a plus rien à en dire après l'étude qu'en a faite M. Ribot dans sa *Psychologie anglaise contemporaine*.

nes et inférieures à la vie publique, bref l'adaptation continuelle et sans secousse des institutions aux besoins, des mœurs aux idées, des faits à la raison. Heureux, après tout, les peuples chez qui la philosophie sert à cela, et heureux les philosophes qui, n'ayant pas les dons supérieurs de la pensée, savent employer ainsi ceux qu'ils ont!

HENRI MARION.

LES LOCALISATIONS CÉRÉBRALES

ET LA THÉORIE DE L'ÉVOLUTION[1]

Si l'on nous demandait, parmi les doctrines enseignées pendant ce siècle, quelle est celle qui s'est montrée le plus universellement applicable à l'étude de l'organisation merveilleuse et des manifestations fonctionnelles des corps vivants, à coup sûr notre réponse serait : la doctrine de l'évolution. Si l'on nous demandait encore quel est le principe d'apparence universelle qui a fait le plus pour stimuler les recherches dans les divers départements de la biologie ou qui nous a donné les idées les plus larges et les plus élevées dans les sciences voisines de la psychologie et de la sociologie, la réponse serait semblable : la doctrine de l'évolution. Si enfin, restreignant les limites de notre recherche au département qui nous intéresse le plus immédiatement comme aliénistes, — celui de la médecine psychologique, — nous recherchons ce que la doctrine de l'évolution a fait pour nous, nous pouvons montrer victorieusement la localisation de la fonction cérébrale comme un résultat du grand principe de l'évolution poussé à ses conséquences logiques. Nous pouvons, je crois, indiquer avec confiance la localisation de la fonction cérébrale comme l'ébauche et la promesse d'une base scientifique pour nos études sur la folie. La différenciation de la fonction cérébrale doit être nécessairement formulée par ceux qui croient à l'évolution, et par suite tous les chercheurs qui ont cette foi doivent s'efforcer, par l'expérimentation physiologique et la recherche pathologique, de donner un corps aux vérités déjà acquises dans ce département et de les développer.

Celui qui étudie la psychologie a à étudier l'homme du point de vue le plus élevé, non simplement comme un mécanisme merveilleux, comme un automate à rouages engrenés, sujet à des dérangements divers, mais comme un être sentant, pensant, intel-

1. Lecture faite à l'association médicale de la Grande-Bretagne (section de psychologie). *British medical journal* : 29 septembre 1883.

ligent. Dans les phénomènes résultant de l'activité mentale, nous trouvons, surajoutée aux relations complexes établies entre l'organisme et l'univers purement physique, une relation infiniment plus complexe. Comme être social, l'homme est mis en contact avec des diversités sans fin de conditions existant autour lui, résultant de l'existence de l'esprit de ses semblables, et ainsi est nécessitée une adaptation de son organisme aux manifestations multiples de l'esprit des autres. L'esprit réagit ainsi sur l'esprit et est un facteur capital dans son propre développement. En outre, la nature morale de l'homme affirme sa suprématie, et son évolution ajoute à la complexité existante en indiquant sa position et ses rapports, non seulement comme unité sociale, mais comme unité constituante de l'univers, avec un esprit créateur répandu partout.

Comme aliénistes donc, nous avons à faire aux phénomènes mentaux résultant des régions qui ont atteint le plus haut développement dans la genèse du système nerveux, — régions qui par elles-mêmes sont d'une extrême différenciation et d'une intégration complexe et qui ont comme produits de leur activité les processus mentaux les plus compliqués et les plus enchevêtrés. L'aliéniste doit fixer immédiatement son attention sur les changements subis par le substratum matériel de l'esprit, dont l'activité seule rend possible les états et modifications de la conscience. L'accompagnement subjectif de cette activité, qui n'est connue directement que par l'individu, ne peut être connue, comme cette activité elle-même, que par une étude rigoureuse et précise des modifications objectives. Nous ne pouvons pénétrer dans les états de conscience du malade, pas plus que nous ne pouvons observer l'activité du substratum matériel dont ils sont l'accompagnement subjectif; mais nous pouvons observer et étudier l'expression de ce changement matériel dans le langage, les gestes, la conduite, en un mot dans l'ajustement de l'organisme à son milieu. Nous pouvons apprendre à rattacher ces manifestations objectives aux états subjectifs qui leur sont associés. Enfin nous pouvons apprécier la position et l'étendue de ces changements matériels qui produisent d'une part les modifications de la conscience, et d'autre part donnent naissance à leur expression externe. Nous avons ainsi à résoudre un problème à la fois clinique, pathologique et psychologique.

Dans le présent état de nos études sur les localisations, relativement à l'aliénation mentale, il serait extrêmement téméraire de se confier à une opinion quelconque comme à un dogme. L'observation répétée, l'accumulation des matériaux par un travail et une recherche sans relâche peuvent seuls conduire à quelque progrès réel dans

ce domaine d la science; et quoique je pense que le temps est mûr pour ce travail, pour un échange de vues, pour l'élaboration d'un plan de recherches, je me garderai soigneusement d'offrir autre chose que de simples suggestions ou indications, relatives à certains problèmes qui attendent une solution et qui ne peuvent être encore que discutées.

Et, d'abord, jetons un coup d'œil sur les méthodes essentielles à l'investigation de notre sujet. Une recherche scientifique entièrement systématique est seule apte à nous conduire au succès que nous désirons. Nous devons donc apprendre à examiner les diverses lésions localisées dans l'écorce cérébrale, à savoir :

1° L'étendue superficielle et l'exacte profondeur dont les limites doivent être exprimées graphiquement;

2° L'atrophie localisée de l'écorce cérébrale dans ses rapports avec les couches de cellules nerveuses et avec les tractus terminaux des vaisseaux;

3° Le volume relatif des circonvolutions;

4° Les tractus de dégénérescences, ascendantes et descendantes.

Assurément, personne n'objectera que cette minutieuse méthode de recherche est impossible, avec toutes nos facilités actuelles d'investigation : dans ce champ, la recherche organisée et systématique doit triompher à la longue. L'importance de l'aide que nous fournit le microscope ne sera pas niée non plus par ceux qui connaissent les divers états pathologiques du cerveau; par ceux qui ont vu comment certains éléments nerveux, probablement de nature motrice, sont affectés dans l'épilepsie et la paralysie générale; par ceux qui connaissent les formes variées de dégénérescence des différentes couches corticales, la prolifération progressive du tissu conjonctif dans les couches profondes de fibres en arc et de cellules fusiformes, absolument ensevelis sous leur tissu nucléaire, les changements semblables qui se produisent sous les membranes et s'étendent graduellement de haut en bas aux différentes séries de cellules, les régions localisées de dégénérescence vasculaire et une foule d'autres changements apparents. Nous avons entendu beaucoup parler de ces changements qualitatifs de l'écorce et de la moelle, et ce qu'il nous faut maintenant plus particulièrement demander, ce sont des recherches précises et étendues sur les limites topographiques de ces lésions.

Et maintenant, du point de vue psychologique, demandons-nous quels principes doivent guider notre étude des maladies mentales. Il me semble que, à chaque pas dans notre présente recherche, il

faut faire constammment appel à un principe universel, — j'entends le principe de dissolution.

Ceux qui étudient la folie du point de vue évolutionniste doivent — je le prends pour accordé — s'incliner devant cette affirmation de Hughlings Jackson : que la folie consiste essentiellement en une dissolution ou en une réduction à un état inférieur d'activité consciente, — définition qui peut être formulée d'une manière plus explicite sous cette forme : une perte des facultés supérieures qui règlent et contrôlent et dont la mise en jeu implique les formes les plus hautes de l'activité consciente. La complexité et l'intégration croissantes des structures nerveuses impliquent, nous le savons, la superposition de centres régulateurs de groupes subordonnés. Par suite, lorsque ces centres supérieurs d'inhibition perdent leur contrôle, par suite d'une lésion de décharge ou d'une lésion destructive, la série subordonnée entre en débauche et les ajustements les plus délicats au milieu ambiant sont sacrifiés. En étudiant un cas quelconque de folie, nous avons donc à le considérer à trois points de vue :

1° Comme modification nutritive ou lésion du substratum matériel de la conscience.

2° Comme négation des sphères supérieures de la conscience;

3° Comme exaltation fonctionnelle de l'activité des centres inférieures, libérés de tout contrôle inhibitoire.

Il se traduit subjectivement dans les diverses anomalies mentales des fous, et objectivement dans le langage, les gestes et la conduite.

Considérer la manie comme une excitation de toutes les facultés mentales est une vue essentiellement fallacieuse, à moins qu'elle n'implique aussi une perte actuelle d'ajustements plus délicats, entre autres la paralysie des facultés supérieures. Et cette erreur est au plus haut degré répréhensible, puisqu'elle amène à considérer l'expression subjective de l'exaltation de la conscience et son expression objective (discours incohérents, grimaces, excitation dans la conduite et les actes) comme constituant en eux-mêmes les éléments les plus importants de la folie; tandis que l'essence de la folie consiste dans la négation de la conscience ou plutôt des sphères les plus hautes de son activité. En acceptant cette vue sur la manie, on demandera naturellement : Pouvez-vous produire quelque preuve de ce fait que certaines zones corticales sont intéressées? Puisque les changements moléculaires qui se produisent en pareil cas ne laissent rien d'appréciable à l'œil nu pour indiquer la topographie morbide, n'y a-t-il pas d'autres méthodes de recherche qu'on puisse adopter? S'il est question de zones vasculaires, n'est-il pas possible, par une étude approfondie des changements observés dans le cerveau pour

les cas de folie chronique, par la localisation de changements atrophiques et autres de nature grossière, de déterminer la situation de désordres plus profonds et d'être ainsi conduits à l'origine des troubles primitifs ?

Les conditions précédentes nous font voir la vie mentale à haute pression, quoiqu'il ne s'agisse que des plans inférieurs de la conscience. Dans tous les cas de mélancolie simple, on trouve, à mon avis, des preuves d'une perte longue, continue, graduelle, d'énergie nerveuse, peut-être à peine appréciable dans son écoulement, mais suffisante pour réduire à un niveau très bas les plans inférieurs de la vie mentale. Et, comme cela se produit aussi dans les régions les plus hautes de la conscience, grâce à ses *substrata*, qui, par leurs intégrations excessivement complexes, renferment pour ainsi dire en eux-mêmes tous les groupes subordonnés, il doit s'en suivre nécessairement un abaissement universel de toutes les fonctions vitales : de là, diminution du pouvoir de réviviscence des idées, affaiblissement des émotions dont les manifestations deviennent instables et incohérentes, affaiblissement des désirs et de la volition, anorexie, paresse de la circulation, inertie des viscères. L'inévitable effet de cette condition, c'est un état de peine vague, de déconfort ou de désespoir absolu, qui se produit toujours quand le substratum cérébral de la conscience montre une diminution d'activité. Alors se produisent des périodes où il y a des décharges spasmodiques, aidées par la perte excessive du pouvoir d'inhibition ; les instincts les plus bas et les plus brutaux se font jour, tandis que l'agitation peut remplacer la torpeur et l'apathie précédentes ; cette onde de force nerveuse produite dans les plans inférieurs peut, pour emprunter l'expression de Herbert Spencer, entrer de force dans les tractus les moins perméables : de là résulte un délire agréable et joyeux.

D'où naît le désordre intellectuel grave et persistant qui, suivant uue simple attaque de manie ou de mélancolie, aboutit aux formes diverses de faiblesse mentale consécutive et à l'état monomaniaque? Comment arrive-t-il que, avec un calme soudain des émotions, l'intelligence devienne profondément affectée et le *moi* complètement transformé? Pouvons-nous, appuyés sur des bases anatomiques, prédire de pareilles attaques? Et cependant de pareilles recherches ne sont que sur les limites de nos études psychologiques

Maintenant, en passant de la simple dépression mélancolique aux états de mélancolie avec illusion, nous voyons que des dissolutions plus actives, produites dans les régions supérieures de la conscience, aboutissent à des états illusoires variés, car toutes les conditions d'illusion résultent de cet état de perte intellectuelle qui rend impos-

sibles les contrastes sains, et ainsi le jugement est affaibli. De là résultent des états morbides de l'esprit avec plus ou moins d'agitation motrice. Dans les états maniaques dont on a précédemment parlé, il y a une sérieuse interférence entre les processus d'où sort la mémoire et ceux dont dépend la genèse de connaissances saines; par le mélange confus d'impressions venant du milieu avec les matériaux dérivés de la réminiscence, il peut se former certaines idées délirantes. Toutefois elles sont flottantes et transitoires, et l'évolution mentale en est à un moment d'arrêt à l'égard des acquisitions persistantes. Mais quand revient un calme relatif, au point où pour ainsi dire la conscience tourne bride, tendant à se réintégrer dans les régions supérieures de l'esprit, alors la tendance vers l'évolution peut prendre une mauvaise direction. Certains groupes de conceptions fausses peuvent avoir une influence prépondérante et, agissant comme des automates, peuvent, dans leurs développements ultérieurs, troubler dans son ajustement l'esprit qui se remet graduellement à s'adapter. En conséquence, l'organisme mental s'ajuste de plus en plus à ses conceptions délirantes bien plutôt qu'à son milieu. Maintenant, ce sont certaines idées et croyances dominantes qui attirent autour d'elles des groupes auxiliaires d'idées naissantes. Le milieu n'a plus qu'une faible prise sur lui, comme le prouve le défaut d'adaptation dans les réactions : ainsi se produit l'état monomaniaque.

Ce serait une leçon d'humilité de nous demander jusqu'à quel point nous pouvons associer ce profond changement subjectif avec son corrélatif physique. Nos observations de développement bien graduel de la conscience, comme résultat d'une évolution naturelle et lentement progressive de son substratum, nous imposent quelques sérieuses réflexions : toute restauration spasmodique et partielle de l'équilibre mental doit, par sa nature même, être tenue pour suspecte; toute transition soudaine de l'excitation maniaque au calme mental et à un apparent retour à soi-même doit être de même jugée défavorable. En fait, la restauratiou de la santé mentale ne peut être assurée que si elle prend la forme d'une évolution psychique graduelle.

A cette période critique où la restauration de la vigueur mentale a commencé, pouvons-nous jamais être trop en garde de ne pas tenir cet esprit naissant dans des conditions désastreuses pour lui, telles que la grossièreté de langage, de conduite et de penchants de certains maniaques chroniques et les instincts brutaux des fous criminels.

Parmi les nombreux problèmes qui attendent des aliénistes une solution, il y en a qui appellent spécialement des recherches et des discussions nouvelles.

Il y a une question de droit relative à la signification véritable de ce qu'on appelle les centres moteurs de l'écorce corticale. Sont-ils le siège de véritables activités idéo-motrices, comme l'enseigne Ferrier? ou ces activités doivent-elles être reléguées dans un système subordonné, tout à fait en dehors de la sphère de l'esprit comme Charlton Bastian l'affirme? A cette question s'en rattache une autre : Pouvons-nous négliger cette très importante défaillance mentale qui succède immédiatement aux attaques paralytiques ou aux attaques convulsives limitées de la paralysie générale, — ce rapide processus descendant qui doit son origine à une monoplégie corticale ou à un monopasme? Si l'excitation de ces centres moteurs aboutit à raviver des mouvements idéaux, il est de la plus haute importance de le reconnaître.

En ce qui concerne l'origine du sens des mouvements musculaires, devons-nous, avec Bain, le considérer comme un accompagnement de courants efférents; ou, avec Hughlings Jackson comme central et comme l'accompagnement nécessaire de l'activité fonctionnelle dans le centre moteur; ou, enfin, avons-nous la preuve de l'existence d'un grand centre cinesthétique pour la réviviscence de ces impressions de mouvement musculaire, thèse soutenue par Charlton Bastian et défendue par lui avec beaucoup d'habileté? Je crois que les cas de paralysie générale, où il y a la conception illusoire d'une puissance musculaire et d'un poids exagérés, nous apporteraient quelques informations sur cette question débattue.

Dans toutes les formes supérieures de la couche corticale, comme celle de l'homme, nous ne découvrons au sommet aucune transition brusque d'un mode de constitution à un autre, mais un changement très graduel, et ainsi, à mesure que nous approchons de la zone motrice de Ferrier, nous trouvons que les cellules granulées ou anguleuses qui caractérisent les zones sensitives et spécialement celles du pôle occipital s'amincissent en couches insignifiantes, mais sont encore représentées spécialement dans la seconde couche corticale; de même, la cellule ganglionnaire, largement représentée dans la quatrième couche des zones motrices, s'amincit de plus en plus vers les régions sensitives. La présence constante de ces petites cellules au-dessus des couches de cellules pyramidales ou ganglionnaires, me paraît indiquer la possibilité d'un empiètement réciproque des éléments sensitifs et des éléments moteurs, l'excitation de ces derniers étant probablement la source immédiate de la réviviscence des « mémoires motrices » dans les éléments sensitifs superposés, et le degré de réviviscence de ces impressions motrices dépendant de l'énergie déployée par la cellule

ganglionnaire dans son activité fonctionnelle. Dans cette hypothèse, un registre cinesthétique d'une grande étendue serait intercalé entre les différentes couches d'éléments moteurs. Dans la proportion où les mouvements deviennent plus automatiques, cette kinesthésie s'en désintéresse, comme Charlton Bastian l'a dit en termes très clairs. On peut rapprocher de cette vue ce fait que la série de cellules granulées ou angulaires est encore moins évidente ou même totalement absente chez les mammifères inférieurs, comme le lapin, le rat, etc.; là où il serait difficile d'admettre une activité de la zone motrice consistant en processus idéo-moteurs ou noético-kinétiques.

En ce qui concerne les régions préfrontales du cerveau, j'ai observé à plusieurs reprises des cas de démence sénile avec une dévastation excessive de ces régions, particulièrement accusée dans le lobe frontal : ils étaient accompagnés pendant la vie d'une torpeur et d'une somnolence extrêmes. Je me rappelle spécialement trois cas dans lesquels ces conditions existaient et où l'infirmière faisait constamment observer que le malade était toujours « tombant de sommeil » et dans lesquels, lorsqu'on était parvenu à obtenir une attention suffisante pour apprécier une question, le malade retombait endormi, en essayant de formuler une réponse. Ces faits sont intéressants en ce qui concerne la faculté d'attention, à qui l'on suppose que le lobe frontal serait dévolu.

Il y a aussi des cas où, comme l'enseigne Hughlings Jackson, une profonde démence accompagne des lésions des parties postérieures du cerveau : ce qui confirme l'observation de Rosenthal que les troubles psychiques résultant des tumeurs situées dans les lobes postérieurs sont beaucoup plus fréquents que ceux qui résultent d'états morbides correspondants dans les lobes antérieurs et médians.

Nous savons combien cela est vrai dans l'aphasie, où des lésions des centres sensoriels perceptifs entravent la faculté du langage. Enfin ne serait-ce pas une preuve à produire en faveur de l'hypothèse très importante, émise par Hughlings Jackson, que les parties gauches postérieures et droites antérieures du cerveau contiennent le substratum de la conscience subjective; tandis que les parties droites postérieures et gauches antérieures représenteraient le substratum de la conscience objective?

W. Bewan Lewis.

LE DÉVELOPPEMENT MENTAL [1]

Les opérations mentales diffèrent beaucoup dans les différentes périodes de la vie en conséquence de ce que nous appelons la croissance ou le développement de la capacité. Nous allons examiner ce processus du développement mental. Nous chercherons à établir une distinction entre les étapes successive de la vie mentale, et nous montrerons les relations qui existent entre elles. De cette façon, nous espérons pouvoir rendre compte non seulement des diverses opérations d'une faculté, mais de cette faculté elle-même considérée comme le résultat d'un processus de croissance. Cette partie de notre sujet constitue la théorie du *développement mental.*

Croissance et développement. — Quand nous parlons de l'organisme physique, nous faisons une distinction entre la croissance et le développement. La première est un simple accroissement de grandeur ou de masse; le second consiste dans des modifications de structure (augmentation de complexité). Quoique la croissance et le développement marchent ordinairement de front, il n'y a pas à proprement parler de parallélisme entre eux. Ainsi la croissance anormale met obstacle au développement; et un organe tel que le cerveau peut se développer longtemps après avoir cessé de croître. Il est possible d'appliquer cette analogie à l'intelligence. Nous pouvons dire que l'intelligence est en croissance quand elle accroît sa provision de matériaux. Elle se développe en tant qu'elle donne à ses matériaux des formes plus élevées et plus complexes. Ce qui constitue la croissance de l'intelligence, ce serait alors une augmentation de la masse des matériaux retenus, c'est-à-dire du contenu de la mémoire; ce qui constitue le développement, ce serait l'arrangement de ces matériaux d'après leurs rapports de différence et de ressemblance, etc. Mais l'analogie ne peut pas être poussée très loin.

Pour voir en quoi les étapes postérieures du développement mental diffèrent des précédentes, comparons les opérations intellectuelles d'un homme avec celles d'un enfant. — Nous remarquerons d'abord que dans le premier cas les opérations sont plus nombreuses et plus

1. Extrait du *Text-book of mental science*, que nous avons déjà annoncé et qui doit paraître en janvier prochain.

variées. Dans le cours d'un jour, un homme fait un bien plus grand nombre d'observations, de jugements, etc., qu'un enfant. — En second lieu, nous remarquons qu'en général les opérations montrent un bien plus haut degré de perfection. Ainsi, dans les observations de l'homme fait, il y a beaucoup plus de discernement et d'exactitude; en outre, elles se font plus facilement et plus rapidement. — En troisième lieu, on peut remarquer que les opérations de l'adulte sont dans leur ensemble plus compliquées; elles consistent en des processus plus longs et plus difficiles que celles d'un enfant. Ainsi il exécute les processus laborieux de la pensée abstraite qui font défaut chez l'enfant.

Développement d'une seule faculté et de la somme des facultés. — Cet ensemble de changements qui constitue la croissance de l'intelligence semble présenter deux aspects. D'une part, nous voyons que les différentes facultés qui opèrent chez l'enfant se sont élargies et ont acquis une plus grande vigueur. D'autre part, nous remarquons que de nouvelles facultés, dont les germes sont à peine perceptibles chez l'enfant, ont pris de la force. Tandis donc que les facultés ont crû chacune de son côté, il y a eu un certain ordre dans leur expansion, de sorte que quelques-unes sont devenues mûres avant d'autres.

Des observations analogues peuvent être faites au sujet du développement des autres côtés de l'intelligence, le sentiment et la volonté. Ici aussi, nous remarquons une grande augmentation dans le nombre et dans la complexité des phénomènes. Les émotions, les résolutions et les actions de l'homme sont plus variées et d'une nature plus complexe que celles de l'enfant. En outre, nous voyons que les différentes capacités émotionnelles et les puissances actives se sont fortifiées, tandis que d'autre part il y a eu une expansion successive de capacités et de puissances de plus en plus élevées.

Développement des facultés prises séparément. — Nous pouvons maintenant nous borner au côté intellectuel de l'intelligence et en considérer le développement sous chacun des deux aspects que nous venons de distinguer, c'est-à-dire le développement des facultés prises séparément et celui de la somme des facultés.

Le développement ou le progrès d'une faculté comprend trois choses ou peut être considéré sous trois aspects différents : 1° D'anciennes opérations deviennent peu à peu plus faciles et plus rapides, exigent une excitation moins forte, un moindre effort d'attention etc. Ainsi, à mesure que l'observation est répétée, il devient plus facile de reconnaître le même genre d'objets, de se rappeler la même impression; cela constitue le progrès d'une faculté dans une direction définie. — 2° De nouvelles opérations d'un même degré de complexité

deviennent aussi plus faciles. Ainsi le progrès des facultés d'observation (perception) inclut une plus grande facilité à remarquer et à reconnaître des objets qui ne sont pas familiers, celui de la mémoire implique une plus grande promptitude à retenir et à se rappeler des impressions nouvelles. Cela constitue le progrès d'une faculté en général. — 3° Ce progrès général se complète par la capacité d'exécuter des opérations plus complexes et plus difficiles. Par le développement de l'observation, nous entendons la capacité progressive de remarquer des objets moins apparents, de découvrir des différences plus subtiles entre les objets et de saisir des ensembles plus compliqués et plus embrouillés, c'est-à-dire des objets et des groupes d'objets ou il y a plus de parties ou de détails. De même, la croissance de la mémoire implique le progrès de la capacité de retenir et de se rappeler des impressions moins frappantes et des groupes d'impressions plus étendus et plus complexes.

Développement d'une somme de facultés. — En second lieu, nous pouvons considérer le développement de l'intelligence comme un tout traversant des étapes successives correspondant aux diverses facultés. Cela s'appelle généralement l'ordre du développement des facultés. Il y a un ordre bien défini dans la croissance de l'intellect. — L'acquisition d'une connaissance a pour point de départ la sensation ou la réception d'impressions externes par l'intelligence. Les sens nous fournissent les matériaux que l'intellect s'assimile et élabore d'après ses propres lois. Avant de pouvoir savoir quelque chose des objets matériels qui nous entourent, il faut qu'ils produisent une impression sur notre intelligence par l'intermédiaire des sens (vue, toucher, ouïe, etc.) — La sensation est suivie de la perception, dans laquelle un nombre d'impressions sont groupées ensemble sous la forme d'une perception ou d'une appréhension directe de quelque chose ou de quelque objet, par exemple lorsque nous voyons et que nous reconnaissons une orange ou une cloche. — Après la perception vient l'imagination représentative, dans laquelle l'intelligence se représente ce qui a été perçu ou en a une image. Elle peut représenter cet objet soit sous la forme originelle (imagination reproductrice), par exemple lorsque nous rappelons le visage d'un ami ; soit sous une nouvelle forme (imagination créatrice), par exemple lorsque nous nous représentons quelque personnage historique. — Enfin, nous avons une connaissance générale ou abstraite, autrement dit une pensée. Celle-ci implique la conception ou la formation de concepts ou bien de notions générales à l'aide des perceptions et des images, telles que « métal », « organisme », « vie », etc. ; le jugement ou la combinaison de concepts, par exemple lorsque nous affirmons

qu'aucun homme n'est omniscient; et le raisonnement ou la combinaison de jugements, par exemple lorsque, de cette proposition qu'aucun homme n'est omniscient, nous concluons que tel ou tel écrivain, mettons le correspondant d'un journal, n'est pas omniscient.

Un coup d'œil jeté sur cet ordre dans le développement démontrera que les dernières opérations sont de plus en plus complexes. Ainsi la perception est plus complexe que la sensation, puisqu'elle naît d'un groupement de sensations. D'autre part, la conception est plus complexe que l'imagination, puisque les concepts sont formés d'un certain nombre d'images mentales. De même, le jugement est plus complexe que la conception, et le raisonnement que le jugement.

Il faut distinguer entre la simplicité psychologique et la simplicité logique. Psychologiquement, une perception est moins complexe qu'un concept, puisqu'elle est l'élément dont ce dernier est composé. D'autre part, notre connaissance de généralités, de classes et de leurs propriétés abstraites (par exemple l'homme, la forme humaine, l'intelligence humaine) est logiquement plus simple que notre connaissance de choses concrètes individuelles, avec leurs nombreuses particularités (par exemple Jacob Smith, Jean Brown). La connaissance générale simplifie par l'*abstraction*, c'est-à-dire en ne tenant pas compte des différences individuelles.

A cette complexité plus grande se rattache directement un autre trait de cette série de changements, à savoir une augmentation d'intériorité, ou d'éloignement du sens externe. La connaissance commence par des impressions du sens externe et finit par le processus interne de la pensée abstraite. Cet aspect du développement se décrit en disant que le mouvement du développement part du *présentatif* ou de ce qui est directement présenté à l'intelligence par l'intermédiaire des sens et aboutit au *représentatif*, à ce qui est indirectement placé devant l'intelligence sous la forme d'images ou de notions mentales.

En outre, il est évident que cette transition du présentatif au représentatif implique une croissance dans la *généralité* de la connaissance. Toute connaissance présentative a un caractère individuel. Mais, dans la représentation, nous pouvons réunir beaucoup d'individus et penser à eux comme à une classe. Le progrès de la connaissance va ainsi de l'individuel au général ou du concret à l'abstrait.

Puisque les facultés croissent chacune séparément et en même temps se développent dans un certain ordre, nous voyons que la croissance ou le développement d'une intelligence consiste dans une série de mouvements parallèles, dont quelques-uns commencent

plus tard que les autres. De même que la croissance d'une plante consiste dans le développement des feuilles, des pétales, etc., quelques parties de l'organisme étant en avance sur d'autres, mais les premières continuant de se développer, quand les dernières viennent de commencer leur développement, de même la croissance d'une intelligence est à la fois une succession et un ensemble simultané de changements [1].

Unité du développement intellectuel. — On a déjà fait remarquer que la psychologie moderne cherche à réduire les différentes opérations de la perception, de l'imagination, etc., à certains processus fondamentaux, parmi lesquels la discrimination et l'assimilation sont les plus importants. S'il en est ainsi, nous pouvons regarder le développement successif des facultés comme un processus continu. Les opérations les plus élevées et les plus complexes de la pensée apparaîtraient ainsi comme étant simplement des modes différents des mêmes fonctions fondamentales de l'intellect qui sont au fond des opérations moins élevées et plus simples de la perception sensorielle. En d'autres termes, la distinction que nous faisons entre le développement d'une faculté particulière et le développement de la somme des facultés apparaîtrait comme une distinction superficielle.

Or un peu de réflexion montrera que nous pouvons de cette manière considérer le développement de l'intelligence comme un tout. Ainsi la forme la plus simple de la connaissance, la sensation, implique la distinction des impressions sensorielles; et la forme la plus élevée de la connaissance, la pensée abstraite, est une manifestation plus élevée de la même faculté. D'autre part, la perception d'un objet unique est un processus consistant à assimiler des impressions présentes à des impressions passées, et la pensée abstraite consiste à assimiler ou à classer de nombreux objets sous certains aspects communs. Nous pouvons ainsi dire que les différentes étapes de la connaissance, la perception, la conception, etc., nous montrent les mêmes activités fondamentales de l'intelligence s'exerçant sur des matériaux de plus en plus complexes (sensations, perceptions, idées, etc.).

Nous venons de voir comment chaque faculté progresse ou se perfectionne et comment on peut considérer le développement successif des différentes facultés simplement comme une croissance continue des mêmes capacités ou fonctions fondamentales. Nous allons maintenant rechercher sur quels principes ou sur quelles lois cette croissance repose et ce qui la détermine.

1. Sur l'ordre du développement intellectuel considéré dans l'histoire de la race, voy. *Principes de psychologie* de M. Spencer, vol. II, 8e part., ch. II et III

Parmi ces lois ou ces principes, le plus évident est que toute croissance intellectuelle est le résultat de l'exercice d'une faculté ou d'une fonction. En d'autres termes, les facultés ou les fonctions se fortifient par l'exercice. Prenons d'abord le cas d'une faculté spéciale. La faculté d'observer (perception), de découvrir des différences entre des couleurs, des formes, etc., se perfectionne par l'exercice répété de cette faculté. Toutes les opérations successives tendent à la rendre plus puissante. Mais directement elles tendent seulement à la rendre plus puissante dans une direction spéciale. Par exemple, si la faculté d'observation s'exerce sur les couleurs, elle se fortifiera spécialement dans cette direction, mais bien moins dans d'autres, par exemple par rapport aux formes.

Examinons maintenant le développement de l'intelligence en général. Puisque la perception, la conception, etc., sont seulement différents modes des mêmes fonctions intellectuelles, l'exercice de ces fonctions dans leur forme inférieure prépare la voix aux manifestations plus élevées. Nous affirmons cette vérité quand nous disons et répétons que par l'éducation des sens nous posons les fondements de la culture intellectuelle supérieure. Mais ce n'est pas tout. A quelque degré que nous exercions notre pouvoir d'observation, cet exercice ne conduira jamais à un développement complet de notre puissance d'abstraction. Pour que les phases successives de l'intelligence se développent dans un ordre convenable, il faut que les fonctions fondamentales soient exercées séparément dans chacune de ces phases.

En quoi consiste l'exercice de l'intelligence : matériaux fournis par les sens. — L'exercice des forces intellectuelles dans leur ensemble peut être défini sommairement comme l'application des fonctions fondamentales aux matériaux fournis par les sens (sensations, impressions sensorielles). Ainsi que nous l'avons vu, la sensation est la phase élémentaire de la vie intellectuelle. Les sens fournissent l'aliment que l'intelligence s'assimile ou élabore conformément à ses propres lois. Les manifestations les plus élevées de l'intelligence, la pensée abstraite et le raisonnement nous montrent comment l'activité actuelle est dans la dépendance des éléments, des matériaux ou des « données » des sens. Le développement de l'intelligence par l'exercice répété implique donc un approvisionnement continuel de matériaux sensoriels un répétition fréquente d'impressions sensorielles, qui devront être transformées en produits intellectuels.

En second lieu, il est clair que ce développement de l'intelligence par l'exercice implique la faculté de retenir. Par cette expression, on entend généralement que chaque opération de l'intelligence laisse derrière elle une *trace* qui constitue une *disposition* à exécuter

de nouveau la même opération ou le même genre d'opération. Cette vérité est évidemment la base de cette généralisation : « l'exercice fortifie la faculté. » La facilité plus grande de distinguer les couleurs, les sons, etc., résultant des exercices répétés de la fonction de la discrimination, peut seulement être expliquée en disant que toute activité successive modifie l'intelligence, en fortifiant sa tendance à agir de ce côté spécial ou de cette manière particulière.

Ces traces persistantes et cette formation d'une disposition à penser, sentir, etc., de la même façon qu'auparavant, constituent la base de ce que nous appelons habitude. Par cette expression, nous entendons une tendance fixe à penser, à sentir ou à agir d'une manière particulière dans des circonstances spéciales. La formation des habitudes est un élément très important de ce que nous appelons le développement intellectuel, mais elle est loin d'en constituer le tout. L'habitude se rapporte plutôt à la fixation des opérations mentales dans des directions spéciales. Prise dans ce sens restreint, l'habitude est en quelque façon opposée au développement. En suivant souvent un certain ordre d'idées d'une certaine manière, nous perdons la capacité de varier cet ordre, d'adapter la même combinaison à de nouvelles circonstances. L'habitude est ainsi l'élément de la persistance, de la coutume, la tendance *conservatrice ;* tandis que le développement implique la flexibilité, le pouvoir de se modifier, de recevoir de nouvelles impressions, la tendance *progressive*. Nous aurons souvent à faire une distinction entre les effets de l'habitude, prise dans ce sens restreint, et le développement, pris dans son sens large, c'est-à-dire un progrès en avant dans différentes directions.

Pour que les facultés intellectuelles puissent être exercées et se développer dans leur ensemble, elles ont besoin d'une forme plus élevée du pouvoir de retenir. Il faut que les traces laissées par les activités intellectuelles s'accumulent et apparaissent sous la forme de réveils ou de reproductions. Les impressions sensorielles, quand elles ont été distinguées, sont rappelées alors comme des images. Cette action de retenir et de faire revivre les produits des premières distinctions sensorielles est évidemment indispensable aux opérations plus élevées de la pensée. Les images, quoiqu'étant le produit des processus élémentaires de la distinction et de l'assimilation, fournissent à leur tour les matériaux pour les processus plus subtils de la pensée. Nous voyons ainsi que la complexité croissante de la vie intellectuelle dépend de l'accumulation de traces innombrables des produits antérieurs et plus simples de l'activité intellectuelle.

Nous devons maintenant dire quelques mots au sujet d'une autre loi ou d'un autre principe impliqué dans ce processus du développement intellectuel. La croissance de l'intellect par l'exercice répété de ses fonctions conduit à une complexité toujours plus grande des produits. Cela veut dire que les divers éléments se combinent ou se groupent de certaines manières. Ce groupement se fait d'après les lois de l'Association. Plus tard, nous discuterons ces lois en détail. Ici, il suffira de dire que la loi principale peut être formulée à peu près de la manière suivante : deux ou plusieurs phénomènes mentaux qui sont survenus ensemble tendent à revenir ensemble. La formation de perceptions à l'aide de sensations, de suites d'images, de jugements (combinaisons de conceptions ou d'idées), etc., tous ces faits mentaux démontrent ce processus de combinaison.

Assimiler deux impressions ou idées distinctes est évidemment un mode de combinaison intellectuelle. En outre d'après la théorie ordinaire de l'association, la similarité constitue un lieu distinct ou un élément de liaison. Nous discuterons plus tard la relation exacte entre l'association d'impressions (ou d'idées) contigues dans le temps et ce qu'on appelle ordinairement l'association d'impressions (ou d'idées) semblables. Ici notre but a été de faire ressortir les forces, les tendances ou les lois qui sont la base du développement mental et le déterminent, les fonctions fondamentales (discrimination et assimilation) étant admises.

Nous ne chercherons pas à résoudre la question de savoir si cet acte de combiner des éléments, dont la loi de l'association (contiguë) donne la formule, doit être regardé comme une troisième fonction intellectuelle. Il existe évidemment un rapport très étroit entre cet acte et le pouvoir de retenir sous la forme de représentation. Nous combinons deux éléments psychiques A et B, seulement en tant que nous nous les représentons. Et l'ordre de la représentation explique la loi de la combinaison (loi de l'association). C'est pourquoi, à tout prendre, il semble plus juste de la joindre à la faculté générale de retenir comme un élément essentiel ou un facteur dans le processus du développement. Considérés à ce point de vue, le groupement est la condition des processus supérieurs de l'intelligence.

Le lecteur qui désire approfondir davantage l'analyse raisonnée du développement psychique peut comparer la description à grands traits que nous avons donnée plus haut du processus avec la théorie de M. Spencer. Celui-ci regarde comme facteurs essentiels du processus : 1° la différenciation ou séparation de parties semblables, et 2° l'intégration, par laquelle il désigne la réunion de parties semblables. L'intégration semble comprendre les résultats du groupement,

tel que nous venons de le décrire. C'est la réunion non point d'impressions ou d'idées détachées, mais d'impressions ou d'idées dans leurs relations de contiguité avec d'autres impressions et d'autres idées [1].

Essayons maintenant de résumer aussi succinctement que possible les résultats de notre analyse du processus du développement mental. D'abord les sens nous fournissent les matériaux et mettent en œuvre les fonctions de la discrimination et de l'assimilation. Cette première étape de l'activité mentale implique seulement une forme rudimentaire de la faculté de retenir, à savoir dans les traces des sensations passées se combinant avec des sensations présentes et similaires. La répétitions de la présence simultanée de certaines impressions conduit à leur groupement en groupes complexes d'une espèce particulière (perception). Celle-ci implique un germe distinct de la représentation. Plus tard, grâce à l'accumulation d'un grand nombre de traces d'impressions et de perceptions, la formation d'images devient possible (imagination, comprenant la mémoire). Enfin, grâce à la multiplication des images et à leur connexité, et par suite de l'activité toujours plus grande des fonctions de la discrimination et de l'assimilation (aidée par la croissance du pouvoir de l'attention volontaire), le processus de la formation de concepts de classes et des combinaisons de ces concepts devient possible.

Développement de la sensibilité et de la volonté. — Pour simplifier question, nous avons borné notre attention au développement de l'intelligence, mais il est nécessaire d'ajouter que nous pouvons remarquer les mêmes caractères et les mêmes principes fondamentaux dans le développement de la faculté de sentir et de vouloir. Les premières sensations (peines et plaisirs corporels) sont simples et intimement liés au sens : les sentiments plus élevés (émotions) sont complexes et offrent un caractère représentatif. D'autre part, les premières actions (mouvements corporels) sont simples et externes, répondant directement à des impressions sensorielles, tandis que les suivantes sont complexes, internes et représentatives (choisir, résoudre, etc.). De plus, on trouvera que le processus du développement des unes et des autres est continu. Et les mêmes lois ou les mêmes conditions, croissance par l'exercice, faculté de retenir et association, se remarquent ici comme dans le cas du développement intellectuel.

1. Voyez *Premiers principes*, chap. XV, § 27; *Principes de psychologie*, vol. I, 3e part., chap. X.

Rapports entre le développement intellectuel, émotionnel et actif. — Jusqu'ici nous avons considéré le développement de l'intelligence de la sensibilité et de la volonté comme des processus indépendants l'un de l'autre. Et jusqu'à un certain point cette vue est correcte. Il faut cependant nous rappeler que l'intelligence est une unité organique et que les processus de la connaissance, de la sensibilité et de la volonté s'impliquent l'un l'autre. Il s'ensuit qu'il y aura une relation étroite entre le développement de ces phases de l'esprit. Ainsi le développement intellectuel présuppose un certain degré de développement de l'émotion et de la volonté. Il n'y aurait point d'acquisition de connaissances si les sentiments connexes (curiosité, amour de la science) et les impulsions actives (concentration, application) n'avaient pas été développées. De même, il ne saurait y avoir de développement dansla vie émotionnelle sans une accumulation cousidérable de connaissances sur l'homme et la nature, et il ne pourrait y avoir de développement de l'activité sans un développement de la sensibilité et l'accumulation d'une provision de connaissances pratiques. L'intelligence peut se développer beaucoup plus fortement dans une direction que dans les autres, mais le développement dans une direction sans aucun développement dans les deux autres est chose impossible.

On peut juger de la connexité entre un côté du développement et les autres par la relation étroite entre le développement intellectuel d'une part, l'exercice et les progrès du pouvoir de l'attention d'autre part. Commeil a été dit, quoique l'attention soit liée au côté actif ou volitionnel de l'intelligence, elle est un élément général ou une condition des opérations intellectuelles; cela étant, son développement est impliqué dans le développement de l'intelligence. Ce sont les progrès de cette faculté qui rendent successivement possibles une observation exacte, une reproduction constante, et tout ce que nous entendons par penser.

Cette relation entre une phase du développement mental et les autres phases n'est pas cependant également étroite dans tous les cas. Ainsi le développement de la connaissnce implique relativement peu d'éléments émotionnels et volitionnels. Le développement de la sensibilité dans ses formes supérieures implique un développement intellectuel considérable, mais il n'implique pas un degré correspondant de développement volitionnel. Enfin le développement de la volonté dépend beaucoup de celui de nos connaissances et de notre sensibilité. C'est pourquoi dans notre exposé, nous commençons par le développement de la faculté de connaître, et nous passons ensuite à celui de la sensibilité, pour arriver enfin à celui de la volonté.

Développement psychique et physique. De même que pour étudier les opératious mentales à un moment donné nous sommes obligés de comprendre dans notre étude les concomitants nerveux, de même, si nous voulons étudier le développement mental, il faut nous demander quels changements dans l'organisme nerveux et plus particulièrement dans les centres cérébraux accompagnent ces changements psychiques.

Croissance et développement du cerveau. — Le cerveau comme toute les autres parties de l'organisme, *croît* en masse ou grosseur et se *développe* ou manifeste certains changements dans sa conformation ou structure. Les deux processus, croissance et développement, ne progressent pas avec une égale rapidité. La grosseur atteint à peu près son maximum vers la fin de la septième année tandis que le degré de développement structural atteint à cette période n'est pas de beaucoup supérieur à celui de la condition embryonique [1].

Par progrès dans le développement structural, nous entendons ici une plus grande dissemblance entre les différentes parties, ou un plus haut degré de « différenciation », et aussi un plus haut degré de complexité dans l'arrangement ou la formation de relations spéciales entre une partie et une autre.

Ordre du développement des organes cérébraux. — On peut encore noter un autre ordre de développement. Les structures supérieures ou hémisphères cérébraux semblent se développer plus tard que les structures inférieures (ganglions de la base, etc.). Ces structures supérieures semblent être plus complexes, c'est-à-dire présenter un arrangement plus compliqué en eux-mêmes et dans leurs rapports avec les autres structures que les centres cérébraux inférieurs.

Le cerveau, étant un organe en relation étroite avec le reste de l'organisme corporel, tendrait à croître jusqu'à un certain point avec tout l'organisme et indépendamment de toute activité propre. Mais une telle croissance serait seulement rudimentaire. Comme tous les autres organes il croît et se développe par l'exercice. Cette loi physiologique est visiblement la contre-partie de la loi psychologique d'après laquelle l'exercice fortifie la faculté.

L'augmentation de la puissance cérébrale par l'exercice implique deux choses : 1° Toute activité cérébrale réagit sur la structure particulière qui y prend part, la modifiant par un processus inconnu et produisant une « disposition physiologique » subséquente à agir de la même manière. La manifestation la plus frappante de cet effet s'ob-

1. Voyez Bastian, *Le cerveau comme organe de l'intelligence*, p. 375.

serve quand un homme qui a perdu la vue peut peindre des objets visibles. Le cerveau est maintenant capable d'agir indépendamment de l'excitation extérieure, ayant acquis une disposition à agir ainsi par des exercices antérieurs sous une excitation extérieure.

2° En second lieu, nous devons admettre que les différentes parties du cerveau qui s'exercent en même temps acquièrent d'une manière quelconque une disposition à agir conjointement. M. Herbert Spencer a exprimé ce fait en disant que « des lignes de très faible résistance se forment graduellement pour l'action nerveuse par le passage répété de l'énergie nerveuse dans certaines directions définies. »

Cette esquisse rapide du développement cérébral peut suffire pour indiquer un certain parallélisme entre les processus du développement psychique et physique. Il y a une complexité de plus en plus grande dans la structure cérébrale et dans l'action qui correspond à la complexité toujours plus grande de la vie mentale, et il y a de bonnes raisons pour supposer que les structures qui arrivent tard à leur développement, sont dans une relation intime avec les activités supérieures et tardives de l'intelligence (penser, délibérer, etc.). On ne sait jusqu'où ce parallélisme s'étend. Par exemple, il n'est pas certain jusqu'à présent qu'on puisse trouver une contre-partie physiologique ou un équivalent de ce que nous appelons l'association. Quoi qu'il en soit, il faut se garder de pousser ce parallélisme jusqu'à le présenter comme une explication finale des produits psychiques. Ainsi, d'une simple considération de la différenciation progressive de la substance nerveuse du cerveau, on ne pourrait pas déduire les lois du développement de l'activité intellectuelle, la distinction des impressions, etc.

M. Spencer pousse jusqu'à l'extrême l'identification des processus psychiques et physiques, en les donnant les uns et les autres comme le résultat de différenciations et d'intégrations continues. Mais, puisque l'intégration psychique semble désigner l'assimilation ou la classification, il n'est guère facile de reconnaître une identité ou une équivalence réelle entre le processus physiologique et le processus mental désignés ici par le même mot.

Développement mental considéré comme adaptation au milieu. Jusqu'ici, nous avons considéré le développement d'une intelligence individuelle comme un processus isolé, n'ayant aucun rapport avec ce qui est en dehors de lui, excepté les changements nerveux concomitants. Mais ce double processus de développement psychique et nerveux peut être considéré aussi dans ses rapports avec certains

agents extérieurs. Examinons d'abord les relations qui existent entre ces agents externes et le processus mental.

Nous avons vu que les matériaux de la vie intellectuelle sont fournis par les sens. Les impressions sensorielles dépendent visiblement de l'action de certains agents externes, de corps émettant des sons, réfléchissant la lumière, etc. De plus, l'ordre des causes physiques dans le temps et dans l'espace déterminera l'ordre de nos perceptions, ainsi que des images et des pensées qui en résultent. Ainsi le fait que dans notre expérience sensorielle un coup de tonnerre suit un éclair sert à déterminer la connexité entre nos images de ces phénomènes et les conceptions scientifiques que nous en avons. Il en est de même en ce qui concerne l'ordre dans l'espace. La position relative de deux pays, de deux étoiles, etc., détermine la manière particulière dont nous nous les représentons mentalement et dont nous y pensons. Dans ces limites donc, l'ordre de nos processus mentaux est déterminé par l'ordre des faits ou événements externes et le reproduit.

Il s'ensuit en outre que tout développement de connaissance indique une adaptation ou une harmonisation plus grande de l'ordre interne avec l'ordre externe. A mesure que le pouvoir représentatif se développe, l'intelligence saisit les rapports éloignés entre les événements et les choses dans le temps et dans l'espace, la succession des saisons, la coexistence de parties de la surface terrestre éloignées l'une de l'autre, etc. Et la transition entre la représentation particulière ou imagination et la représentation générale ou pensée implique l'adaptation des processus intellectuels à de grands groupes ou classes de faits extérieurs.

Ce qui est vrai du développement de la connaissance l'est également de celui de la sensibilité et de la volonté. La sensibilité s'adapte graduellement au milieu externe. Les choses ou les personnes utiles à l'individu finissent (en règle générale) par être des objets agréables à la sensibilité ou des objets d'affection; celles qui lui sont nuisibles finissent par être des objets d'aversion. Les sentiments supérieurs et plus représentatifs, tels que le patriotisme, le sentiment de la justice, etc., impliquent une adaptation à des relations externes plus nombreuses et plus étendues. Enfin connaître et sentir poussent à agir. Et dans l'action nous avons le produit final du processus de l'adaptation. En agissant, nous recherchons ce qui est utile et nous évitons ce qui est nuisible. De cette manière, nous réagissons sur notre milieu et nous avançons ainsi l'adaptation harmonieuse des relations internes aux relations externes. Tout développement de la volonté indique une adaptation de plus en plus

grande aux faits et aux circonstances de la vie. Une conduite prudente diffère d'une conduite irréfléchie, impulsive, par le fait qu'elle implique une représentation de résultats éloignés aussi bien que prochains, une représentation des circonstances permanentes de la vie, autant qu'elles se distinguent des circonstances temporaires.

Action du milieu sur l'organisme nerveux. — Examinons maintenant l'autre partie du processus d'adaptation, l'adaptation des structures nerveuses aux circonstances extérieures. Il est clair que le monde extérieur agit sur l'intelligence par l'intermédiaire de l'organisme nerveux. Les agents physiques, les vibrations connues sous le nom de lumière, de son, etc., agissent sur les structures nerveuses correspondantes et excitent des réactions qui sont accompagnées d'états psychiques. Grâce à l'action répétée et fréquente du milieu sur le système nerveux, celui-ci se modifie graduellement en conformité avec celui-là. C'est ainsi que les connexions nerveuses se forment dans les centres cérébraux correspondant aux relations externes. C'est ainsi que les structures nerveuses se moulent en quelque sorte sur l'ordre extérieur, s'adaptent à la forme ou à la structure du milieu.

Tandis que le développement des structures nerveuses et des activités psychiques qui s'y rapportent peut être considéré de cette façon comme étant déterminé par l'ordre extérieur, il faut prendre garde de tomber dans l'erreur de supposer que nous avons à faire ici à un simple cas d'effets mécaniques, analogues à l'effet de l'action d'un corps sur un autre dans un certain milieu. Le développement des structures nerveuses, quoique déterminé par des arrangements externes, suit les lois particulières du développement organique et nerveux. C'est-à-dire qu'il n'est pas seulement un simple effet des actions externes, et cela est encore bien plus vrai du processus psychique. Quoique lié d'une façon intime au processus du développement nerveux et soumis ainsi à l'action de forces extérieures, il ne peut pas être pris pour un effet complexe indirect d'une telle action. Le développement mental est quelque chose d'une nature tout à fait différente du développement physique et peut seulement être compris au moyen de ses propres lois. Ainsi le pouvoir de retenir, le grand principe fondamental de ce processus, est quelque chose qui a seulement un analogue lointain dans la région des processus organiques. Le réveil d'une impression passée peut être de façon ou d'autre en corrélation avec le fait d'une modification physiologique dans les structures nerveuses qui y prennent part; mais, quoique ayant pour condition ce fait ou cette circonstance physique, il en diffère

complètement [1], il est quelque chose qui n'aurait jamais pu être découvert ou même deviné en considérant cette dernière.

Facteur interne et externe dans le développement. — En regardant le développement mental comme un processus lié à l'action du milieu et déterminé par elle, nous pouvons dire que la croissance d'une intelligence individuelle est produite par la coopération de deux sortes d'agents ou de facteurs. Le premier est le facteur interne. Nous désignons par là l'intelligence elle-même avec ses différentes facultés considérées comme originelles ou primordiales, incapables d'être réduites à quelque chose de plus simple. Il faut y joindre l'organisme nerveux auquel l'activité mentale est reliée de façon ou d'autre. Le deuxième est le facteur externe. Nous entendons par là le milieu qui agit sur l'intelligence de concert avec les structures nerveuses.

Facteur interne. — Cette expression comprend avant tout les facultés simples et fondamentales de l'intelligence. Elle comprend les différents modes nettement reconnaissables de sensibilité à la lumière, au son, etc. En outre, elle comprend les fonctions intellectuelles fondamentales, la discrimination et l'assimilation. De même, elle comprendra les facultés primaires ou fondamentales de sentir et de vouloir. Il faut y ajouter même le pouvoir de retenir, qui, comme nous l'avons vu, constitue la base de ce que nous entendons par croissance mentale. Ces différentes facultés doivent être admises comme existant dès l'abord. Elles sont les propriétés originelles de l'intelligence qui ne peuvent être analysées davantage ou dont l'existence ne peut être mieux expliquée.

Dispositions héréditaires. — Outre ces facultés communes et fondamentales de l'intelligence, le facteur interne contient probablement un élément plus spécial. Celui-ci est connu sous le nom de tendances ou dispositions héréditaires à penser, sentir et agir d'une manière particulière. Un exemple souvent cité d'une telle tendance est la disposition à penser aux événements comme étant liés les uns aux autres par les rapports de causalité ou comme causes et effets.

Il faut bien comprendre ce que l'on entend par une tendance mentale héréditaire. En premier lieu, cette expression implique que la tendance n'a pas été acquise dans le cours de la vie ou de l'expérience individuelle. Ainsi, quand nous parlons d'une disposition héré-

1. Si le lecteur désire trouver un exposé complet du processus du développement considéré comme une adaptation progressive au milieu, nous le renvoyons aux *Principes de la psychologie*, par H. Spencer, vol. I, 3e partie, *Synthèse générale*. Les processus de l'adaptation nerveuse sont traités plus spécialement dans la 5e partie, *Synthèse physique*.

ditaire à penser conformément à la loi de la causalité, nous voulons dire que l'intelligence d'un enfant est jusqu'à un certain point déterminée à penser de cette manière indépendamment des enseignements de sa propre expérience. On exprimerait cette partie du sens en disant que la tendance est « instinctive », « innée » ou mieux peut-être « *co-née* [1] ». En outre, le terme « héréditaire » implique un fait positif, à savoir que la tendance mentale a été transmise à l'individu par ses parents ou ancêtres, en même temps que certains traits caractéristiques des structures nerveuses. Ainsi on peut dire que les capacités mentales ordinaires, la faculté de discerner, etc., ont été ainsi léguées ou transmises par le père à l'enfant. Cependant, quand nous parlons de tendances mentales héréditaires, nous voulons dire quelque chose de plus. Cette expression implique que la tendance transmise est le résultat de l'expérience ancestrale; qu'elle représente une acquisition faite dans le cours de l'histoire de la race. Ainsi la tendance instinctive à relier les événements d'après le principe de causalité est regardée comme le produit héréditaire de l'expérience uniforme ou à peu près uniforme d'un grand nombre de générations. Cela veut dire que, depuis le moment où ils ont commencé à observer la nature, les hommes ont trouvé que les événements se présentent avec une certaine connexité, que chaque événement est amené par un autre ou par d'autres événements.

Il importe d'ajouter que ces tendances héréditaires n'ont pas besoin de se manifester au début de la vie. Une certaine quantité d'expérience individuelle peut être nécessaire à la manifestation du pli héréditaire de l'intelligence. Bien plus, on suppose que l'ordre de développement de l'individu s'accorde en général avec celui de la race, et que la date de l'apparition d'une tendance héréditaire correspondra à peu près à la période de l'histoire de la race pendant laquelle l'acquisition a été faite. Ainsi les premières acquisitions de la race seront représentées par les tendances qui se manifestent au début de la vie individuelle, les acquisitions postérieures par les tendances qui apparaissent à des époques postérieures de la vie individuelle.

La question de savoir jusqu'où s'étendent ces dispositions héréditaires donne encore lieu à de graves discussions. Dans le domaine de l'intelligence, nous avons comme exemples faciles à vérifier la tendance à relier entre elles les expériences du toucher et de la vue

1. Le terme *inné*, comme il est employé généralement, semble impliquer que la tendance devrait se montrer au début de la vie; mais, comme nous allons le voir, cette condition n'est pas nécessaire. C'est pourquoi le mot *co-né* est préférable.

dans la perception visuelle des objets, la tendance à grouper les événements d'après le principe de causalité, etc. Dans le domaine de la sensibilité, l'hérédité semble jouer un rôle encore plus étendu. Le sentiment de plaisir produit chez l'enfant par l'aspect du visage maternel, le sentiment de douleur excité par les regards et la voix d'une personne qui est en colère ou qui gronde, la crainte manifestée par de jeunes enfants à la vue d'étrangers et de certains animaux, sont des preuves de ces tendances émotionnelles héréditaires. De tels sentiments semblent correspondre aux nombreuses expériences agréables ou douloureuses de la race. Enfin, dans le domaine de l'action, nous trouvons des tendances visibles chez l'individu à imiter les manières d'agir habituelles de ses ancêtres. Ainsi l'enfant tend, instinctivement et indépendamment des enseignements de l'expérience à mouvoir les yeux symétriquement, à étendre la main pour saisir, un objet et à porter les objets à sa bouche, etc.

Il n'est pas nécessaire d'expliquer ici d'une manière détaillée ce que l'évolutionnisme entend par le principe d'hérédité appliqué au développement physique et psychique de l'individu. Nous dirons seulement quelques mots sur deux points.

1° Suivant le principe de la transmission héréditaire, le développement psychique de l'individu est conforme et soumis jusqu'à un certain point à celui de la race. Cela veut dire que les centres nerveux et les activités psychiques qui y correspondent tendent à se développer dans l'ordre où ils se sont développés dans l'histoire de la race. Il y a là un parallélisme entre la durée plus ou moins longue du processus du développement. Dans chaque cas, le développement intellectuel s'est élevé de la connaissance des faits concrets ou particuliers à celle des vérités générales ou abstraites.

2° Une conséquence de la doctrine des évolutionnistes est que dans une race en progrès les capacités natives de chaque génération nouvelle montrent une légère supériorité sur celles des précédentes. Le progrès fait par chaque génération tend à se transmettre sous forme d'un accroissement de capacité originel ou co-né. Ainsi les capacités d'un enfant né actuellement de parents européens seraient plus grandes que celles d'un enfant appartenant à une race inférieure et en décadence [1].

1. Cette idée d'une capacité native de plus en plus grande est moderne; elle est un trait caractéristique de la théorie de l'évolution. Locke et les autres psychologues argumentent comme si toutes les intelligences, quel que soit le degré actuel de la civilisation, étaient douées de la même façon au moment de la naissance. Le lecteur trouvera un exposé plus complet des lois de l'hérédité dans les *Principes de la biologie* (2e part., chap. VIII) de M. Spencer et dans le volume de M. Ribot : *Sur l'hérédité*.

Facteur externe. — En second lieu, le développement d'une intelligence idividuelle implique la présence et la coopération du facteur externe ou du milieu physique ou naturel. Le développement de l'intelligence, de la sensibilité et de la volonté est, comme nous l'avons vu, soumis à l'action des divers agents physiques, à la forme et à la disposition des objets qui constituent notre habitat naturel. Le contenu et la disposition du milieu aident ainsi à déterminer la forme de notre vie mentale.

Milieu social. — Outre ce que nous appelons ordinairement le milieu naturel ou physique, il y a le milieu social. Par là, nous entendons la société dont l'individu est un membre, avec laquelle il entretient certains rapports, et qui exerce sur lui une influence profonde. Le milieu social, comme le milieu physique, affecte l'intelligence individuelle par l'intermédiaire d'impressions sensorielles (de la vue et de l'ouïe) ; cependant son action diffère de celui de l'entourage naturel, parce qu'elle est une influence *morale*. Elle s'exerce par les forces qui unissent les hommes entre eux, telles que l'imitation, la sympathie, etc.

La présence d'un milieu social est nécessaire à un développement complet normal de l'intelligence. S'il était possible de maintenir un entant en bonne santé et de le priver en même temps de toute société, son développement mental ne serait que rudimentaire. L'enfant est stimulé, dirigé et contrôlé par d'autres personnes, et ces influences sont essentielles à un développement mental normal. Ainsi sa croissance intellectuelle est déterminée par le contact continuel et les rapports avec l'intelligence sociale, la somme de connaissances amassée par la race et exprimée dans les conversations journalières, dans les livres, etc. De même, les sentiments de l'enfant sont stimulés et se développent par le contact du sentiment social. Et enfin sa volonté est éveillée, excitée et dirigée par les modes d'action habituels à son entourage.

Ces influences sociales embrassent un champ plus vaste à mesure que nous avançons dans la vie. Elles commencent par l'action de la famille, s'étendent progressivement en comprenant les influences de l'école, des camarades, et enfin de toute la communauté qui agit par les coutumes, l'opinion publique, etc.

Influence de la société, exercée sans dessein et à dessein. — Une partie de cette influence sociale s'exerce sans dessein, c'est-à-dire sans aucune intention de produire un résultat. Les effets du contact d'une intelligence avec une autre, de l'exemple, du ton dominant dans une famille ou dans une société, tout cela ressemble à l'action des agents naturels ou physiques. D'un autre côté, une partie cons[illegible] cette

influence est exercée évidemmennt d'une façon intentionnelle. A cette partie appartiennent tout le mécanisme de l'instruction, les arts de la persuasion, le contrôle moral et légal, etc.

Ces deux sortes d'influence sociale coopèrent dans chacune des trois grandes phases du développement mental. Ainsi l'intelligence d'un enfant se développe en partie sous l'influence du contact avec l'intelligence sociale qui se réfléchit dans la structure du langage, et en partie à l'aide de l'instruction systématique. De même, la sensibilité se développe en partie par le simple contact avec d'autres intelligences, ou avec les causes productrices de sympathie, et en partie par des excitations directes venant d'autrui. Enfin la volonté se développe en partie par l'attraction de l'exemple et les impulsions de l'imitation, et en partie par la force de la persuasion, des conseils, des reproches et par tout le système de la discipline sociale.

Puisque tous ces facteurs doivent coopérer jusqu'à un certain point pour produire ce que nous appelons le développement normal d'une intelligence individuelle, nous ne pouvons pas diviser cet effet complexe en parties et rapporter une partie à un facteur, une autre partie à un autre facteur. Cependant, en observant les variations dans l'effet qui accompagne les variations dans chaque facteur particulier, nous pouvons nous faire une idée approximative touchant la valeur comparative de chacune des conditions coopérantes. Cette question de valeur comparative se présente surtout au sujet du facteur social. Les psychologues en général n'ont guère fait attention à l'influence de l'entourage social sur le développement de l'intelligence individuelle. Cependant il est reconnu aujourd'hui que cet entourage est une condition essentielle d'un développement normal complet. Mais les opinions varient encore beaucoup relativement à l'étendue de cette influence [1].

Cette question présente un intérêt particulier si on la rattache au problème du développement de la race. Dans une communauté qui progresse, la qualité du milieu social se perfectionne à chaque génération nouvelle. Toutes les forces de l'excitation intellectuelle, émotionnelle et volitionnelle augmentent. Par l'accumulation de connaissances plus exactes transmises par les livres et par l'instruction orale, par l'influence de mœurs plus douces, d'un genre de vie plus raffiné, d'une règle morale plus élevée, enfin par le perfectionnement des produits de l'industrie humaine, des arts utiles et libéraux, des lois, etc., chaque nouvelle génération subit une influence sociale

1. L'importance du milieu social a été exagérée par feu G.-H. Lewes. Voy. *Problèmes de la vie et de l'intelligence*, 1re série, vol. I, p. 152 et suiv., et l'*Etude de la psychologie*, chap. IV.

Facteur externe. — En second lieu, le développement d'une intelligence idividuelle implique la présence et la coopération du facteur externe ou du milieu physique ou naturel. Le développement de l'intelligence, de la sensibilité et de la volonté est, comme nous l'avons vu, soumis à l'action des divers agents physiques, à la forme et à la disposition des objets qui constituent notre habitat naturel. Le contenu et la disposition du milieu aident ainsi à déterminer la forme de notre vie mentale.

Milieu social. — Outre ce que nous appelons ordinairement le milieu naturel ou physique, il y a le milieu social. Par là, nous entendons la société dont l'individu est un membre, avec laquelle il entretient certains rapports, et qui exerce sur lui une influence profonde. Le milieu social, comme le milieu physique, affecte l'intelligence individuelle par l'intermédiaire d'impressions sensorielles (de la vue et de l'ouïe) ; cependant son action diffère de celui de l'entourage naturel, parce qu'elle est une influence *morale*. Elle s'exerce par les forces qui unissent les hommes entre eux, telles que l'imitation, la sympathie, etc.

La présence d'un milieu social est nécessaire à un développement complet normal de l'intelligence. S'il était possible de maintenir un enfant en bonne santé et de le priver en même temps de toute société, son développement mental ne serait que rudimentaire. L'enfant est stimulé, dirigé et contrôlé par d'autres personnes, et ces influences sont essentielles à un développement mental normal. Ainsi sa croissance intellectuelle est déterminée par le contact continuel et les rapports avec l'intelligence sociale, la somme de connaissances amassée par la race et exprimée dans les conversations journalières, dans les livres, etc. De même, les sentiments de l'enfant sont stimulés et se développent par le contact du sentiment social. Et enfin sa volonté est éveillée, excitée et dirigée par les modes d'action habituels à son entourage.

Ces influences sociales embrassent un champ plus vaste à mesure que nous avançons dans la vie. Elles commencent par l'action de la famille, s'étendent progressivement en comprenant les influences de l'école, des camarades, et enfin de toute la communauté qui agit par les coutumes, l'opinion publique, etc.

Influence de la société, exercée sans dessein et à dessein. — Une partie de cette influence sociale s'exerce sans dessein, c'est-à-dire sans aucune intention de produire un résultat. Les effets du contact d'une intelligence avec une autre, de l'exemple, du ton dominant dans une famille ou dans une société, tout cela ressemble à l'action des agents naturels ou physiques. D'un autre côté, une partie considérable de cette

influence est exercée évidemmennt d'une façon intentionnelle. A cette partie appartiennent tout le mécanisme de l'instruction, les arts de la persuasion, le contrôle moral et légal, etc.

Ces deux sortes d'influence sociale coopèrent dans chacune des trois grandes phases du développement mental. Ainsi l'intelligence d'un enfant se développe en partie sous l'influence du contact avec l'intelligence sociale qui se réfléchit dans la structure du langage, et en partie à l'aide de l'instruction systématique. De même, la sensibilité se développe en partie par le simple contact avec d'autres intelligences, ou avec les causes productrices de sympathie, et en partie par des excitations directes venant d'autrui. Enfin la volonté se développe en partie par l'attraction de l'exemple et les impulsions de l'imitation, et en partie par la force de la persuasion, des conseils, des reproches et par tout le système de la discipline sociale.

Puisque tous ces facteurs doivent coopérer jusqu'à un certain point pour produire ce que nous appelons le développement normal d'une intelligence individuelle, nous ne pouvons pas diviser cet effet complexe en parties et rapporter une partie à un facteur, une autre partie à un autre facteur. Cependant, en observant les variations dans l'effet qui accompagne les variations dans chaque facteur particulier, nous pouvons nous faire une idée approximative touchant la valeur comparative de chacune des conditions coopérantes. Cette question de valeur comparative se présente surtout au sujet du facteur social. Les psychologues en général n'ont guère fait attention à l'influence de l'entourage social sur le développement de l'intelligence individuelle. Cependant il est reconnu aujourd'hui que cet entourage est une condition essentielle d'un développement normal complet. Mais les opinions varient encore beaucoup relativement à l'étendue de cette influence [1].

Cette question présente un intérêt particulier si on la rattache au problème du développement de la race. Dans une communauté qui progresse, la qualité du milieu social se perfectionne à chaque génération nouvelle. Toutes les forces de l'excitation intellectuelle, émotionnelle et volitionnelle augmentent. Par l'accumulation de connaissances plus exactes transmises par les livres et par l'instruction orale, par l'influence de mœurs plus douces, d'un genre de vie plus raffiné, d'une règle morale plus élevée, enfin par le perfectionnement des produits de l'industrie humaine, des arts utiles et libéraux, des lois, etc., chaque nouvelle génération subit une influence sociale

1. L'importance du milieu social a été exagérée par feu G.-H. Lewes. Voy. *Problèmes de la vie et de l'intelligence*, 1re série, vol. I, p. 152 et suiv., et l'*Etude de la psychologie*, chap. IV.

bien plus puissante. Et il sera toujours difficile de décider jusqu'à quel point le progrès intellectuel et moral d'une race peut être expliqué par cette élévation *traditionnelle* du milieu social, et jusqu'à quel point il implique également une élévation *héréditaire* de la capacité native.

Variétés du développement. — Tandis que toutes les intelligences suivent dans leur développement la même marche normale et typique, il y a des différences à l'infini dans les détails de l'histoire mentale des individus. Il n'y a pas deux cas où le processus du développement mental soit exactement semblable. Ces diversités dans l'histoire mentale correspondent aux différences entre une intelligence et une autre dont nous avons parlé dans le chapitre précédent. Ces différences dans le développement peuvent être rapportées à une ou deux causes ou à un ou deux facteurs : 1° variations ou inégalités de la capacité originelle, 2° différences dans les circonstances extérieures, physiques et sociales. Toutes les différences dans le résultat final, qui est l'aptitude développée ou arrivée à sa maturité, doivent être attribuées à l'un de ces deux facteurs ou aux deux à la fois.

Il importe d'observer que les différences dans la capacité originelle impliquent toutes les inégalités dans la susceptibilité de développement ou de progrès. Les individus varient beaucoup sous le rapport d'une quantité donnée d'excitation ou d'exercice d'une faculté. La pratique augmente la capacité bien plus uniformément et rapidement dans certains cas que dans d'autres. Comme chaque professeur le sait, il y a une immense différence dans les progrès accomplis par deux enfants arrivés à peu près au même niveau de connaissances et que l'on soumet à la même méthode d'éducation. Ces inégalités dans la capacité du développement mental (qui se rattachent en partie à différents degrés du pouvoir de retenir) constituent quelques-unes des plus frappantes parmi les différences d'aptitudes originelles ou inhérentes, existant chez les individus.

Différences de la capacité originelle. — Celles-ci doivent être appréciées de la même manière que les différences de la capacité arrivée à sa maturité. La difficulté consiste ici dans la détermination de ce qui est rigoureusement originel et n'est à aucun degré le résultat d'une éducation antérieure ou d'un autre genre d'influence extérieure. Cependant, quoique nous ne puissions pas éliminer tout à fait l'effet des influences premières, nous pouvons le réduire à un minimum en prenant l'enfant d'assez bonne heure ou en choisissant pour notre expérience un mode suffisamment nouveau d'opération mentale.

Nature individuelle. — Une telle méthode de mesurage comparatif appliqué aux jeunes enfants confirmerait certainement l'observation journalière des parents aussi bien que des maîtres, à savoir que les enfants sont doués à leur naissance de capacités de différentes sortes à des degrés très inégaux. Chaque individu a une proportion particulière d'aptitudes et de tendances, constituant sa *nature* ou son *naturel*, qui est distinct de son caractère postérieur et en partie acquis. Ce caractère naturel est sans doute intimement lié à la forme particulière de son organisme corporel et plus spécialement de son organisme nerveux. La condition des organes sensoriels, du cerveau, du système musculaire, et même des organes vitaux inférieurs, tout sert à déterminer ce que nous appelons l'idiosyncrasie native ou le tempérament de l'individu.

Hérédité spéciale. — C'est un lieu commun de dire que ces traits caractéristiques de l'intelligence individuelle sont déterminés jusqu'à une certaine limite par l'hérédité. Ainsi les membres d'une race ou d'une nationalité, par exemple les Français, ont en commun certains caractères héréditaires, mentaux aussi bien que physiques. Chez les membres d'une même famille, on voit encore plus clairement qu'ils possèdent en commun un certain caractère mental aussi bien que corporel. Le rôle de l'hérédité se remarque sous une forme encore plus restreinte dans la transmission occasionnelle d'un genre défini de talent à travers les générations de quelques familles, comme par exemple du talent musical dans la famille Bach [1].

Cependant, à côté de l'influence de l'hérédité, un autre principe, que nous pouvons appeler la tendance à la variété individuelle, exerce son action. Des variations qui vont jusqu'au contraste frappant, apparaissent dans la même famille. Ces contrastes peuvent quelquefois n'être qu'une autre preuve de l'action de l'hérédité; ils sont ce qu'on appelle généralement un retour vers quelque type primitif de caractère mental. Mais, dans la plupart des cas, cette opinion ne repose sur aucun fondement certain. Dans l'état présent de nos connaissances, l'hérédité nous sert seulement à rendre compte d'un nombre relativement restreint des particularités innombrables qui constituent la base naturelle d'un caractère individuel.

Variétés d'influence extérieure. — L'ancienne psychologie de Locke et de ses disciples négligeait les effets de la nature individuelle. Les écrivains modernes sont peut-être plus enclins à négliger les effets de l' « éducation ». Tout en acceptant tout ce qui peut

1. Pour des preuves plus complètes de cette transmission d'une capacité définie, voy. l'ouvrage de F. Galton, *Génie héréditaire*.

être prouvé par l'observation relativement à la force et à la persistance des particularités originelles de la nature ou du tempérament, nous devons insister sur cette autre vérité, à savoir que les différences du milieu physique et surtout social ont une grande part dans les différences de capacité et de dispositions que nous rencontrons chez les individus.

Il importe de se rappeler ici que jamais deux individus ne subissent les mêmes influences. Même des jumeaux ont dès l'abord un milieu social différent. Il n'est guère probable que leur propre mère ait à leur égard les mêmes sentiments ou les traite absolument de la même manière; et les autres personnes montrent dans leurs sentiments et dans leur conduite une divergence encore plus grande. A mesure que nous avançons dans la vie, la somme des influences extérieures qui tend à différencier le caractère individuel augmente. L'école, le lieu de nos occupations, le cercle de nos amis, etc., tout contribue à donner une empreinte particulière à l'intelligence individuelle.

C'est en conséquence de certaines lois psychologiques que de si légères différences dans le milieu produisent nécessairement un effet. L'intelligence croît au moyen de ce qu'elle s'assimile. Les lignes de sa croissance seront jusqu'à un certain point prédéterminées par les capacités et les tendances innées; mais celles-ci ne fixent pas le caractère précis du processus, elles ne font qu'en tracer les limites générales. La formation des idées particulières et l'association des idées, la fixation des habitudes intellectuelles, la nuance particulière des sentiments et les lignes spéciales de la conduite, tout cela sera déterminé par le caractère du milieu [1].

JAMES SULLY.

1. L'importance des différences originelles entre les aptitudes intellectuelles ainsi qu'entre les dispositions émotionnelles des individus vient d'être démontrée avec une grande force d'argumentation par M. F. Galton dans son ouvrage intéressant : *Recherches sur les facultés humaines et leur développement* (*Inquiries in to Human Faculty and its developpment*). Une preuve de la force et de la persistance des tendances originelles est très clairement présentée dans l'*Histoire des jumeaux*, M. Galton prend des cas de jumeaux qui se ressemblaient beaucoup et aussi de jumeaux nettement dissemblables, et il cherche à montrer que, dans tous les cas, le résultat final est surtout déterminé par la nature et non par l'éducation. Quelle que soit l'exactitude de ses observations et de ses raisonnements, il se peut que M. Galton ne tienne pas suffisamment compte de l'influence profonde exercée par la différence entre les impressions premières.

LES CONDITIONS ORGANIQUES
DE LA PERSONNALITÉ

I

Dans le langage psychologique, on entend généralement par « personne » l'individu qui a une conscience claire de lui-même et agit en conséquence : c'est la forme la plus haute de l'individualité. Pour expliquer ce caractère qu'elle réserve exclusivement à l'homme, la psychologie métaphysique se contente de supposer un moi parfaitement un, simple et identique. Malheureusement ce n'est là qu'une fausse clarté et un semblant de solution. A moins de conférer à ce moi une origine surnaturelle, il faut bien expliquer comment il naît et de quelle forme inférieure il sort. Aussi la psychologie expérimentale ne peut ni poser le problème de la même manière ni le traiter par la même méthode. Elle apprend des naturalistes combien les caractères de l'individualité (beaucoup moins complexes pourtant que ceux de la personne) sont difficile à déterminer dans bien des cas. Elle se défie des solutions simples, et bien loin de supposer la question résolue d'emblée, elle la voit au terme de ses recherches, comme résultat de laborieuses investigations. Il est donc assez naturel que les représentants de l'ancienne école, un peu désorientés, accusent les partisans de la nouvelle de « voler leur moi », quoique personne n'ait essayé rien de semblable. Mais, de part et d'autre, la langue est si différente et les procédés si opposés qu'on ne peut plus s'entendre.

Au risque d'augmenter la confusion, je voudrais essayer de rechercher ce que les cas tératologique et morbides, ou simplement rares, peuvent nous apprendre sur la formation et la désorganisation de la personnalité, sans avoir d'ailleurs aucune prétention à prendre le sujet dans sa totalité : entreprise qui me paraît prématurée.

La personnalité étant la forme la plus haute de l'individualité psychique, une question préliminaire se pose : Qu'est-ce que l'individu ? Or il est peu de problèmes qui aient été plus débattus de nos jours

parmi les naturalistes et qui restent plus obscurs pour les degrés inférieurs de l'animalité. Ce n'est pas le moment d'en parler en détail. Au terme de ce travail, après avoir étudié les éléments constitutifs de la personnalité, nous la considérerons dans son ensemble. Il sera temps alors de la comparer aux formes inférieures par lesquelles la nature s'est essayée à la produire et de montrer que l'individu psychique n'est que l'expression de l'organisme : infime, simple, incohérente ou complexe et unifiée comme lui. Présentement, il suffit de rappeler aux lecteurs déjà initiés à ces études par le brillant article de M. Espinas sur *Les colonies animales* (juin 1882, p. 565) que, en descendant dans la série des êtres animés, on voit l'individu psychique se former par la fusion plus ou moins complète d'individus plus simples, — une conscience coloniale se constituer par la coopération de consciences locales. Ces découvertes des naturalistes sont de la plus haute importance pour la psychologie. Grâce à elles, le problème de la personnalité se transforme : c'est par en bas qu'il doit être étudié, et on est conduit à se demander si la personne humaine n'est pas elle aussi un « tout de coalition », dont l'extrême complexité nous dérobe les origines et dont les origines seraient impénétrables, si l'existence de formes élémentaires ne jetaient quelque jour sur le mécanisme de cette fusion.

La personnalité humaine — la seule dont nous puissions parler pertinemment surtout dans une étude pathologique — est un tout concret, un complexus. Pour le connaître, il faut l'analyser, et l'analyse ici est fatalement artificielle, car elle disjoint des groupes de phénomènes qui ne sont pas juxtaposés, mais coordonnés, dont le rapport n'est pas de simple simultanéité, mais de dépendance réciproque. Ce travail est pourtant indispensable. Adoptant une division claire et qui, je l'espère, se justifiera d'elle-même, j'étudierai successivement les conditions *organiques*, *affectives* et *intellectuelles* de la personnalité, en insistant sur les anomalies et les désordres. Une étude finale nous permettra de grouper de nouveau ces éléments disjoints.

II

J'insisterai longuement sur les conditions organiques, parce que tout repose sur elles et qu'elles expliquent tout le reste. La psychologie métaphysique s'en est peu occupée, et c'était logique, puisque pour elle le moi vient d'en haut et non d'en bas. Pour nous, au contraire, c'est dans les phénomènes les plus élémentaires de la vie qu'il faut chercher les éléments de la personnalité ; ce sont eux qui lui donnent sa marque propre, son caractère. C'est le sens organique,

ce sens du corps, en nous vague et obscur d'ordinaire, très net parfois, qui est pour chaque animal la base de son individualité psychique [1]. Il est ce « principe d'individuation » tant recherché par les docteurs scolastiques, parce que sur lui tout repose, directement ou indirectement. Il est très vraisemblable que, à mesure qu'on descend vers les animaux inférieurs, le sens du corps devient de plus en plus prépondérant jusqu'au moment où il devient l'individualité psychique tout entière. Mais, chez l'homme et les animaux supérieurs, le monde bruyant des désirs, passions, perceptions, images, idées, recouvre ce fond silencieux : sauf par intervalles, on l'oublie, parce qu'on l'ignore. Il en est ici comme dans l'ordre des faits sociaux. Les millions d'êtres humains qui composent une grande nation se réduisent pour elle-même et pour les autres à quelques milliers d'hommes qui sont sa conscience claire, qui résument son activité sociale sous toutes ses faces : politique, industrie, commerce, culture intellectuelle. Pourtant ce sont ces millions d'êtres ignorés, à existence bornée et locale, vivant et mourant sans bruit, qui font tout le reste : sans eux, rien n'est. Ils constituent ce réservoir inépuisable d'où, par sélection rapide ou brusque, quelques-uns montent à la surface ; mais ces privilégiés du talent, du pouvoir ou de la richesse n'ont qu'une existence éphémère. La dégénérescence fatalement inhérente à tout ce qui s'élève les abaissera eux ou leur race, tandis que le travail sourd des millions d'ignorés continuera à en produire d'autres et à leur imprimer un caractère.

La psychologie métaphysique ne regarde que les sommets, et l'observation intérieure n'en dit pas bien long sur ce qui se passe dans l'intérieur du corps ; aussi l'étude de la sensibilité générale a été d'abord et surtout l'œuvre des physiologistes.

Henle (1840) définissait la sensibilité générale ou « cénesthésie » : « le *tonus* des nerfs sensibles ou la perception de l'état d'activité moyenne dans lequel ces nerfs se trouvent constamment, même dans les moments où aucune impression extérieure ne les sollicite. » Et ailleurs : « C'est la somme, le chaos non débrouillé des sensations qui de tous les points du corps sont sans cesse transmises au sensorium [2]. » — Plus précis, E.-H. Weber entendait par ce mot : une

1. Remarquons en passant qu'un grand métaphysicien, Spinoza, soutient clairement la même thèse, quoique en d'autres termes : « L'objet de l'idée qui constitue l'âme humaine, c'est le corps..... et rien de plus. » — « L'idée qui constitue l'être formel de l'âme humaine n'est pas simple ; mais composée de plusieurs idées. » (*Ethique*, partie II, propositions 13 et 15 ; voir aussi Scholie de la prop. 17.)

2. *Pathologische Untersuchungen*, 1840, p. 115. — *Allgemeine Anatomie*, 1841, p. 728.

sensibilité interne, un toucher intérieur qui fournit au sensorium des renseignements sur l'état mécanique et chimico-organique, de la peau, des muqueuses et séreuses, des viscères, des muscles, des articulations.

Le premier en France, un médecin philosophe, Louis Peisse, réagit contre la doctrine de Jouffroy qui prétendait que nous ne connaissons notre propre corps que d'une manière objective, comme une masse étendue et solide, semblable à tous les autres corps de l'univers, placée hors du moi, et étrangère au sujet percevant au même titre que sa table ou sa cheminée. Il montra, quoique en termes un peu timides, que la connaissance de notre corps est avant tout subjective. Sa description de cette conscience organique me paraît trop exacte pour n'être pas citée tout entière : « Est-il bien certain que nous n'avons absolument aucune conscience de l'exercice des fonctions organiques? S'il s'agit d'une conscience claire, distincte et localement déterminable, comme celle des impressions extérieures, il est évident qu'elle nous manque ; mais nous pouvons bien en avoir une conscience sourde, obscure et pour ainsi dire latente, analogue par exemple à celle des sensations qui provoquent et accompagnent les mouvements respiratoires, sensations qui, bien que incessamment répétées, passent comme inaperçues. Ne pourrait-on pas, en effet, considérer comme un retentissement lointain, faible et confus du travail vital universel, ce sentiment si remarquable qui nous avertit sans discontinuité ni rémission de la présence et de l'existence actuelle de notre propre corps? On a presque toujours et à tort confondu ce sentiment avec les impressions accidentelles et locales qui, pendant la veille, éveillent, stimulent et entretiennent le jeu de la sensibilité. Ces sensations, quoique incessantes, ne font que des apparitions fugitives et transitoires sur le théâtre de la conscience, tandis que le sentiment dont il s'agit dure et persiste au-dessous de cette scène mobile. Condillac l'appelait avec assez de propriété le sentiment fondamental de l'existence ; Maine de Biran, le sentiment de l'existence sensitive. C'est par lui que le corps apparaît sans cesse au moi comme *sien* et que le sujet spirituel se sent et s'aperçoit exister en quelque sorte localement dans l'étendue limitée de l'organisme. Moniteur perpétuel et indéfectible, il rend l'état du corps incessamment présent à la conscience et manifeste ainsi de la manière la plus intime le lien indissoluble de la vie psychique et de la vie physiologique. Dans l'état ordinaire d'équilibre qui constitue la santé parfaite, ce sentiment est, comme nous le disions, continu, uniforme et toujours égal, ce qui l'empêche d'arriver au moi à l'état de sensation distincte, spéciale et locale. Pour

être distinctement remarqué, il faut qu'il acquière une certaine intensité; il s'exprime alors par une vague impression de bien-être ou de malaise général, indiquant, le premier une simple exaltation de l'action vitale physiologique, le second sa perversion pathologique; mais, dans ce cas, il ne tarde pas à se localiser sous forme de sensations particulières, rapportées à telle ou telle région du corps. Il se révèle parfois d'une manière plus indirecte, mais pourtant bien plus évidente, lorsqu'il vient à défaillir dans un point donné de l'organisme, par exemple dans un membre frappé de paralysie. Ce membre tient encore naturellement à l'agrégat vivant, mais il n'est plus compris dans la sphère du moi organique, si l'on nous passe cette expression. Il cesse d'être aperçu par ce moi comme *sien*, et le fait de cette séparation, quoique négatif, se traduit par une sensation positive particulière, connue de quiconque a éprouvé un engourdissement complet de quelque partie, causé par le froid ou la compression des nerfs. Cette sensation n'est autre chose que l'expression de l'espèce de lacune ou de déchet que subit le sentiment universel de la vie corporelle; elle prouve que l'état vital de ce membre était réellement, quoique obscurément senti, et constituait un des éléments partiels du sentiment général de la vie du tout organique. C'est ainsi qu'un bruit continu et monotone, comme celui d'une voiture où l'on est enfermé, n'est plus perçu, quoiqu'il soit pourtant toujours entendu, car s'il cesse brusquement, sa cessation est à l'instant remarquée. Cette analogie peut aider à faire comprendre la nature et le mode d'existence du sentiment fondamental de la vie organique, lequel ne serait dans cette hypothèse qu'une résultante *in confuso* des impressions produites sur tous les points vivants, par le mouvement intestin des fonctions, apportées au cerveau soit directement par les nerfs cérébro-spinaux, soit médiatement par les nerfs du système ganglionnaire [1] ».

Depuis l'époque où cette page parut (1844), physiologistes et psychologues ont travaillé à étudier les éléments de ce sens général du corps. Ils ont déterminé ce que chaque fonction vitale apporte pour sa part; ils ont montré combien est complexe ce sentiment confus de la vie qui par une répétition incessante est devenu nous, si bien que le chercher serait se chercher soi-même. Aussi ne le connaissons-nous que par les variations qui l'élèvent au-dessus du ton normal ou l'abaissent au-dessous. On trouvera dans les ouvrages spéciaux [2]

1. Note à son édition des *Rapports du physique et du moral* de Cabanis, p. 108, 109.

2. Voir en particulier Bain, *Les sens et l'intelligence*, partie I, ch. 2, et Maudsley, *Pathologie de l'esprit*, trad. française, p. 33-42.

l'étude détaillée de ces fonctions vitales et de leur apport psychique : je n'ai pas à la faire ici, et il suffira de la résumer en quelques lignes.

Nous avons d'abord les sensations organiques liées à la respiration, le sentiment de bien-être produit par un air pur, la suffocation dans l'air confiné; celles qui viennent du canal alimentaire; d'autres, plus générales encore, liées à l'état de la nutrition. La faim, par exemple, et la soif, malgré les apparences, n'ont pas de localisation précise; elles résultent d'un malaise de l'organisme entier; c'est un appel fait par le sang devenu trop pauvre. En ce qui concerne la soif notamment, les expériences de Cl. Bernard ont montré qu'elle vient d'un manque d'eau dans l'organisme, non de la sécheresse du pharynx. Entre toutes les fonctions, la circulation générale et locale est peut-être celle dont l'influence psychologique est la plus grande et dont les variations importent le plus d'un individu à un autre, et suivant les divers moments, dans le même individu. Rappelons encore les sensations organiques qui viennent de l'état des muscles, le sentiment de fatigue et d'épuisement ou son contraire, enfin le groupe des sensations musculaires qui associées aux sensations externes de la vue et du toucher jouent un si grand rôle dans la formation de nos connaissances. Même réduite à elle seule, sous sa forme purement subjective, la sensibilité musculaire nous révèle le degré de contraction ou de relâchement des muscles, la position de nos membres, etc. J'omets à dessein les sensations organiques de l'appareil génital; nous y reviendrons en étudiant les bases affectives de la personnalité.

Si le lecteur veut bien se représenter un instant la multitude et la diversité des actions vitales que nous venons de classer en courant sous leurs titres les plus généraux, il se fera quelque idée de ce qu'il faut entendre par ce terme : les bases physiques de la personnalité. Toujours agissante, elles font beaucoup de besogne et peu de bruit : elles compensent par leur continuité leur faiblesse comme éléments psychiques. Aussi, dès que les formes supérieures de la vie mentale disparaissent, elles passent au premier rang. On en trouve un exemple très net dans les rêves, agréables ou pénibles, suscités par les sensations organiques (cauchemar, songes érotiques, etc.). On assigne même avec assez de précision, à chaque organe, la part qui lui revient : la sensation de poids semble liée surtout aux affection digestives et respiratoires; le sentiment de lutte et de combat, aux affections du cœur. Dans des cas plus rares, des sensations pathologiques inaperçues pendant la veille retentissent pendant le sommeil comme un symptôme prémonitoire. Arnaud de Villeneuve rêve qu'il est mordu

à la jambe par un chien; quelques jours après, cette jambe est envahie par un ulcère cancéreux. Gesner se croit mordu, pendant son sommeil, au côté gauche par un serpent; peu après, au même point se développa un anthrax dont il mourut. Macario rêve qu'il a un violent mal de gorge; il se réveille bien portant; quelques heures après, il est atteint d'une amygdalite intense. Un homme voit en songe un épileptique; il le devient lui-même peu de temps après. Une femme rêve qu'elle parle à un homme qui ne peut lui répondre parce qu'il est muet; à son réveil, elle est aphone. — Dans tous ces cas, nous saisissons à titre de faits ces incitations obscures qui, des profondeurs de l'organisme, arrivent aux centres nerveux, et que la vie consciente, avec son tumulte et sa mobilité perpétuelle, dérobe au lieu de les révéler.

Il est clair que la foi exclusive accordée si longtemps par la psychologie aux seules données de la conscience devait rejeter dans l'ombre les éléments organiques de la personnalité; par profession, les médecins, au contraire, durent s'y attacher. La doctrine des tempéraments, vieille comme la médecine elle-même, toujours critiquée, toujours remaniée [1], est l'expression vague et flottante des principaux types de la personnalité physique, tels que l'observation les donne, avec les principaux traits psychiques qui en découlent. Aussi les rares psychologues qui ont étudié les divers types de caractère ont cherché là leur point d'appui. Kant le faisait déjà il y a plus d'un siècle. Si la détermination des tempéraments pouvait devenir scientifique, la question de la personnalité serait bien simplifiée. En attendant, le premier point consiste à se débarrasser de cette opinion préconçue que la personnalité est un caractère mystérieux, tombé du ciel, sans antécédents dans la nature. Si l'on jette simplement les yeux sur les animaux qui nous entourent, on ne fera aucune difficulté pour admettre que la différence du cheval et du mulet, de l'oie et du canard, leur « principe d'individuation », ne peut venir que d'une différence d'organisation et d'adaption au milieu, avec les conséquences psychiques qui en résultent, et que dans la même espèce les différences d'un individu à un autre ne peuvent venir non plus

1. Henle a essayé récemment (*Anthropologische Vorträge*, 1877, p. 103, 130) de rattacher les tempéraments aux divers degrés de l'activité ou *tonus* des nerfs sensitifs et moteurs. Quand ce degré est au plus bas, nous avons le tempérament phlegmatique. A un haut degré, avec épuisement rapide des nerfs, nous avons le tempérament sanguin. Le colérique suppose aussi un *tonus* élevé, mais avec persistance dans l'action nerveuse. Le tempérament mélancolique ne peut être défini par la simple quantité de l'action nerveuse : il suppose un *tonus* élevé, avec tendance aux émotions plutôt qu'à l'activité volontaire.

primitivement d'ailleurs. Il n'y a aucune raison d'ordre naturel pour mettre l'homme à part; seulement ici le développement excessif des facultés intellectuelles et affectives fait illusion et cache les origines.

La personnalité physique, en entendant par ce mot le simple sentiment de l'état de l'organisme, une manière d'être où, par hypothèse, toute conscience claire ou obscure, actuelle ou reproduite de quelque donnée extérieure, serait absente, existe-t-elle dans la nature? Evidemment non, chez les animaux supérieurs, et elle ne peut être posée qu'à titre d'abstraction très artificielle. Il est vraisemblable que cette forme de l'individualité psychique, qui consiste simplement dans la conscience que l'animal a de son propre corps, existe dans les espèces très inférieures, non toutefois dans les plus basses.

Dans celles-ci, — et les individus multicellulaires, c'est-à-dire composés de cellules toutes semblables entre elles, nous en fournissent un exemple, — la constitution de l'organisme est tellement homogène que chaque élément vit pour soi, que chaque cellule a son action et sa réaction propres; mais leur totalité ne représente pas plus un individu que six chevaux tirant une voiture dans le même sens ne constituent un cheval. Il n'y a ni coordination ni consensus, mais simplement juxtaposition dans l'espace. Si, comme le font *quelques* auteurs, on attribue à chaque cellule l'analogue d'une conscience (qui ne serait que l'expression psychique de leur irritabilité), on aurait ici la conscience à l'état de diffusion complète. Il y aurait d'un élément à l'autre une impénétrabilité qui laisserait la masse entière à l'état de matière vivante, sans unité même extérieure.

C'est plus haut, par exemple chez les hydres, que l'observation montre un certain consensus dans les actions et réactions et une certaine division du travail. Mais l'individualité est bien précaire : à coups de ciseaux, d'un individu Trembley en faisait cinquante. Inversement, avec deux hydres on en fait une; il suffit de retourner la plus petite avant de l'introduire dans la plus grande, de manière que les deux entodermes se touchent et se soudent. Autant qu'on peut hasarder une opinion en si obscure matière, l'adaptation des mouvements dénote une certaine unité, temporaire, instable, à la merci des circonstances, qui ne va peut-être pas sans quelque conscience obscure de l'organisme.

Si l'on trouve que nous sommes encore trop bas, on peut à son gré remonter (car toute détermination de ce genre est arbitraire), pour fixer le point où l'animal n'a que la conscience de son organisme, de ce qu'il subit et produit, — n'a qu'une conscience organique. Peut-être même cette forme de la conscience, à l'état pur, n'existe

pas; car, dès que des rudiments de sens spéciaux apparaissent, l'animal dépasse le niveau de la sensibilité générale; et d'autre part la sensibilité générale seule suffit-elle à constituer une conscience? On sait que le fœtus humain fait des efforts pour se soustraire à une position incommode, à l'impression du froid, à une irritation douloureuse; mais sont-ce des réflexes inconscients?

J'ai hâte de sortir de ces conjectures. Ce qui est du moins indiscutable, c'est que la conscience organique (c'est-à-dire celle que l'animal a de son corps et rien que de son corps) a, dans la plus grande partie de l'animalité, une prépondérance énorme; qu'elle est en raison inverse du développement psychique supérieur, que partout et toujours cette conscience de l'organisme est la base sur laquelle l'individualité repose. Par elle tout est, sans elle rien n'est. Le contraire ne se comprend pas : car n'est-ce pas par l'organisme que viennent les impressions extérieures, matière première de toute vie mentale, et, ce qui importe encore plus, n'est-ce pas en lui que les instincts, sentiments, aptitudes propres à chaque espèce, à chaque individu, sont inscrits et fixés par l'hérédité, on ne sait comment, mais, — les faits le prouvent, — avec une solidité inébranlable?

III

Si donc on admet que les sensations organiques venant de tous les tissus, de tous les organes, de tous les mouvements produits, en un mot de tous les états du corps, sont représentés à un degré quelconque et sous une forme quelconque dans le *sensorium*, et si la personnalité physique n'est rien de plus que leur ensemble; il s'ensuit qu'elle doit varier avec eux et comme eux et que ces variations comportent tous les degrés possibles, du simple malaise à la métamorphose totale de l'individu. Les exemples de « double personnalité » dont on a fait si grand bruit (nous en parlerons plus tard) ne sont qu'un cas extrême. Avec une patience et des recherches suffisantes, on trouverait dans la pathologie mentale assez d'observations pour établir une progression, ou plutôt une régression continue du changement le plus passager à l'altération la plus complète du moi. Le moi n'existe qu'à la condition de varier continuellement : ce point est incontesté. Quant à son identité, ce n'est qu'une question de nombre : elle persiste tant que la somme des états qui restent relativement fixes est supérieure à la somme des états qui s'ajoutent à ce groupe stable ou s'en détachent.

Pour le moment, nous n'avons à étudier que les désordres de la

personnalité liés immédiatement aux sensations organiques. Comme, par elle-même, la sensibilité générale n'a qu'une valeur psychique assez faible, elle ne produit que des désordres partiels, sauf les cas où l'altération est totale ou brusque.

Commençons par noter un état à peine morbide, connu probablement de tout le monde, qui consiste en un sentiment d'exubérance ou de dépression, sans causes connues. Le ton ordinaire de la vie change; il s'élève ou s'abaisse. Dans l'état normal, il y a une « euphorie » positive; il ne vient du corps ni bien-être ni malaise. Parfois, au contraire, les fonctions vitales s'exaltent; l'activité surabonde et cherche à se dépenser; tout paraît facile et profitable. Cet état de bien-être, tout physique d'abord, se propage dans l'organisation nerveuse entière et suscite en foule des sentiments agréables, à l'exclusion des autres. Alors on voit tout en rose. Parfois c'est l'inverse : un état de malaise, d'abattement, d'inertie et d'impuissance, et comme conséquences la tristesse, la crainte, les sentiments pénibles ou déprimants. C'est l'heure où l'on voit tout en noir. Dans l'un et l'autre cas, d'ailleurs, aucune nouvelle, aucun événement, rien d'extérieur qui justifie cette joie ou cette tristesse subites.

Assurément, on ne peut pas dire que la personnalité est transformée au sens absolu. Elle l'est relativement. Pour lui et mieux encore pour ceux qui le connaissent, l'individu est changé, n'est plus le même. Traduit dans le langage de la psychologie analytique, cela veut dire : que sa personnalité est constituée par des éléments, les uns relativement fixes, les autres variables; que, la variabilité ayant dépassé de beaucoup son taux moyen, la portion stable est entamée, mais sans disparaître.

Maintenant si l'on suppose (et cette hypothèse se réalise journellement) que ce changement, au lieu de disparaître à bref délai pour faire retour à l'état normal, persiste; en d'autres termes, si les causes physiques qui le suscitent sont permanentes, au lieu d'être transitoires, il se forme alors une nouvelle habitude physique et mentale, et le centre de gravité de l'individu tend à se déplacer.

Ce premier changement peut en amener d'autres, en sorte que la transformation augmente toujours. Je n'insiste pas pour le moment. Je voulais simplement montrer comment, d'un état vulgaire, on peut descendre petit à petit jusqu'à la métamorphose complète : ce n'est qu'une question de degré.

Il est impossible, en étudiant les désordres de la personnalité, de déterminer rigoureusement ceux qui ont leur cause *immédiate* dans les troubles de la sensibilité générale, ceux-ci suscitant, par une action secondaire, des états psychiques d'un ordre supérieur (hallucinations,

sentiments et idées morbides). Je me bornerai aux cas où ils paraissent prépondérants.

On trouvera dans les *Annales médico-psychologiques* [1] cinq observations que l'auteur a groupées sous ce titre : « Une aberration de la personnalité physique. » Sans chicaner sur l'étiquette, qui en dit peut-être plus qu'il ne convient, on voit, sans cause extérieure, un état organique inconnu, une altération de la cénesthésie, produire un sentiment d'anéantissement corporel. « Au milieu de la plus florissante santé et alors qu'on est en possession d'une exubérance de vie et de force, on éprouve une sensation de faiblesse toujours croissante et telle qu'on craint à chaque instant de tomber en syncope et de s'éteindre. » D'ailleurs la sensibilité est intacte, le malade mange avec appétit et, si l'on essaye d'agir contre son gré, réagit avec une extrême énergie. Mais ce sentiment permanent de faiblesse lui cause une anxiété extrême : il répète qu'il se sent mourir, qu'il s'éteint peu à peu, qu'il n'a plus que quelques heures à vivre. Naturellement sur ce fond tout physique se greffent des conceptions délirantes : l'un se dit empoisonné, un autre prétend qu'un démon s'est introduit dans son corps et « suce sa vie ».

Tenons-nous-en aux conséquences immédiates de l'état physique. Nous trouvons ici cet état d'abattement déjà décrit et connu de tout le monde, mais sous une forme beaucoup plus grave et plus stable. Le désordre mental s'accroît d'autant et se systématise. L'individu tend à n'être plus le même. C'est une nouvelle étape vers la dissolution du moi, quoiqu'elle soit encore loin d'être atteinte.

Ce commencement de transformation, dû à des causes toutes physiques, se rencontre aussi chez les sujets qui se disent entourés d'un voile ou d'un nuage, retranchés du monde extérieur, insensibles. D'autres (et ces phénomènes s'expliquent naturellement par des troubles de la sensibilité musculaire) jouissent avec délices de la légèreté de leur corps, se sentent suspendus en l'air, croient pouvoir voler ; ou bien ils ont un sentiment de pesanteur dans tout le corps, dans quelques membres, dans un seul membre, qui paraît volumineux et lourd. « Un jeune épileptique sentait parfois son corps si extraordinairement pesant qu'à peine il pouvait le soulever. D'autres fois il se sentait tellement léger qu'il croyait ne pas toucher le sol. Quelquefois il lui semblait que son corps avait pris un tel volume qu'il lui serait impossible de passer par une porte [2]. » Dans cette dernière illusion, qui concerne les dimensions du corps, le malade se sent beaucoup plus petit ou beaucoup plus grand que dans la réalité.

1. Septembre 1878, 5e série, t. XX, p. 191-223.
2. Griesinger, *Traité des maladies mentales*, trad. Duomic, p. 92.

Les perversions *locales* de la sensibilité générale, bien que restreintes par nature, ont une importance psychologique non moins grande. Certains sujets disent qu'ils n'ont plus de dents, de bouche, d'estomac, d'intestins, de cerveau : ce qui ne peut s'expliquer que par une suppression ou une altération des sensations internes qui existent à l'état normal et contribuent à constituer la notion du moi physique. — C'est à la même cause, compliquée parfois d'anesthésie cutanée, qu'il faut rapporter les cas où le malade croit qu'un de ses membres ou même son corps tout entier est en bois, en verre, en pierre, en beurre, etc.

Encore un peu, et il dira qu'il n'a plus de corps, qu'il est mort. Ces cas se rencontrent. Esquirol parle d'une femme qui croyait que le diable avait emporté son corps : la surface de la peau était complètement insensible. Le médecin Baudelocque, dans les derniers temps de sa vie, n'avait plus conscience de l'existence de son corps : il disait n'avoir plus de tête, de bras, etc. Enfin tout le monde connaît le fait rapporté par Foville. « Un soldat se croyait mort depuis la bataille d'Austerlitz, où il avait été grièvement blessé [1]. Quand on lui demandait de ses nouvelles, il répondait : Vous voulez savoir comment va le père Lambert? Il n'est plus, il a été emporté par un boulet de canon. Ce que vous voyez là n'est pas lui, c'est une mauvaise machine qu'ils ont faite à sa ressemblance. Vous devriez les prier d'en faire une autre. En parlant de lui-même, il ne disait jamais *moi*, mais *cela*. La peau était insensible, et souvent il tombait dans un état complet d'insensibilité et d'immobilité qui durait plusieurs jours. »

Nous entrons ici dans les désordres graves, en rencontrant pour la première fois une double personnalité ou plus rigoureusement une discontinuité, un défaut de fusion entre deux périodes de la vie psychique. Ce cas me paraît s'interpréter comme il suit : Avant son accident, ce soldat avait comme tout le monde sa conscience organique, le sentiment de son propre corps, de sa personnalité physique. Après l'accident, un changement intime s'est produit dans son organisation nerveuse. Sur la nature de ce changement, on ne peut faire malheureusement que des hypothèses, les effets seuls étant connus. Quel qu'il soit, il a eu pour résultat de faire naître une autre conscience organique, celle d'une « mauvaise machine ». Entre celle-ci et l'ancienne conscience dont le souvenir a persisté avec ténacité, aucune soudure ne s'est faite. Le sentiment de l'identité manque, parce que, pour les états organiques comme pour les autres, il ne peut résulter

1. Michéa, *Annales médico-psychologiques*, 1856, p. 249 et suiv.

que d'une assimilation lente, progressive et continue des états nouveaux. Ici, ils ne sont pas entrés dans l'ancien moi à titre de partie intégrante. De là cette situation bizarre où la personnalité ancienne s'apparaît comme ayant été, comme n'étant plus, et où l'état présent apparaît comme une chose extérieure et étrangère, comme n'étant pas. Remarquons enfin que dans un état où la surface du corps ne donne plus de sensations et où celles qui viennent des organes sont à peu près nulles, où la sensibilité superficielle et profonde est éteinte, l'organisme ne suscite plus ces sentiments, images et idées qui le rattachent à la haute vie pyschique : il se trouve réduit aux actes automatiques qui constituent l'habitude ou la routine de la vie; il est à proprement parler « une machine ».

Si l'on prétend que la seule personnalité, dans cet exemple, c'est celle qui se souvient, on le peut à la rigueur; mais il faudra reconnaître qu'elle est d'une nature bien extraordinaire, n'existant que dans le passé; et que, au lieu de l'appeler une personne, il serait plus juste de la nommer une mémoire.

Ce qui distingue ce cas de ceux dont nous parlerons ailleurs, c'est que, ici l'aberration est toute physique, ne vient que du corps et ne porte que sur le corps. Ce vieux soldat ne croit pas être *un autre* (Napoléon, par exemple, quoiqu'il ait été à Austerlitz). Le cas est aussi pur que possible d'éléments intellectuels.

C'est encore à des perturbations de la sensibilité générale qu'il faut rapporter cette illusion de malades ou convalescents qui se croient doublés. Il y a parfois illusion pure et simple sans dédoublement : l'état morbide est projeté au dehors; l'individu aliène une partie de sa personnalité physique. Tels sont ces malades dont parle Bouillaud, qui, ayant perdu la sensibilité d'une moitié du corps, se figurent avoir à côté d'eux, dans leur lit, une autre personne ou même un cadavre. — Mais quand le groupe des sensations organiques de nature morbide, au lieu d'être ainsi aliéné, s'accole au moi organique normal, coexiste avec lui pendant quelque temps, sans qu'il y ait fusion, alors et pendant ce temps le malade croit qu'il a deux corps. « Un homme convalescent d'une fièvre se croyait formé de deux individus, dont l'un était au lit, tandis que l'autre se promenait. Quoiqu'il n'eût pas d'appétit, il mangeait beaucoup, ayant, disait-il, deux corps à nourrir [1]. » — « Pariset ayant été affecté dans sa première jeunesse d'un typhus épidémique, demeura plusieurs jours dans un anéantissement voisin de la mort. Un matin, un sentiment plus distinct de lui-même se réveilla; il pensa, et ce fut comme une

1. Leuret, *Fragments psychologiques sur la folie,* p. 95.

résurrection; mais, chose merveilleuse, en ce moment il avait deux corps, ou du moins il croyait les avoir, et ces corps lui semblaient couchés dans deux lits différents. En tant que son âme était présente à l'un de ces corps, il se sentait guéri et goûtait un repos délicieux. Dans l'autre corps, l'âme souffrait, et il se disait : Comment suis-je si bien dans ce lit et si mal, si accablé dans l'autre? Cette pensée le préoccupa longtemps; et cet homme si fin dans l'analyse psychologique m'a plusieurs fois raconté l'histoire détaillée des impressions qu'il éprouvait alors [1]. »

Nous avons là deux exemples de double personnalité *physique*. Bien que nous soyons encore peu avancés dans notre étude, le lecteur peut voir combien les cas sont dissemblables, quand on les examine de près. Le terme courant de « double personnalité » n'est qu'une abstraction. Dès qu'on le traduit en faits concrets, en observations authentiques, on ne trouve que diversité. Chaque cas, pour ainsi dire, demande une interprétation particulière. *A priori*, on pouvait s'y attendre. Si, comme nous le maintenons et comme nous essayerons de l'établir de plus en plus, la personnalité est un composé très complexe, il est évident que ses perturbations doivent être multiformes. Chaque cas le montre décomposé différemment. La maladie devient un subtil instrument d'analyse; elle fait pour nous des expériences inabordables par toute autre voie. La difficulté est de les bien interpréter; mais les erreurs même ne peuvent être que passagères, puisque les faits que produira l'avenir serviront à les vérifier ou à les rectifier.

IV

Le rôle de la personnalité physique comme élément de la personnalité totale est si important et a été si oublié, souvent à dessein, qu'on ne saurait trop le mettre en lumière. A cet égard, il a quelque profit à tirer de certains cas rares dont la psychologie ne s'est pas occupée et qui apportent, à l'appui de notre thèse, un supplément de faits non plus probants, mais plus frappants : je veux parler des monstres doubles.

Il faut reconnaître que le nombre des documents est assez exigu. La nature ne multiplie pas les monstres, et, parmi les soixante-dix ou quatre-vingts espèces distinguées par les tératologistes, le plus grand nombre est sans intérêt pour nous. De plus, parmi les monstres doubles, beaucoup n'atteignent pas l'âge adulte. L'anatomiste et

1. Gratiolet, *Anatomie comparée du système nerveux*, t. II, p. 548.

le physiologiste peuvent en tirer profit, il n'en est pas de même du psychologue. Enfin, les bonnes observations sur ce sujet dépassent à peine un siècle. Antérieurement, le merveilleux et le vague des descriptions leur ôtent toute valeur.

Le moi, a-t-on souvent répété, est impénétrable; il forme par lui-même un tout complet, parfaitement limité : ce qui est une preuve de son essentielle unité. Cette assertion, comme fait, est indiscutable; mais cette impénétrabilité n'est que l'expression subjective de celle de l'organisme. C'est parce qu'un organisme déterminé ne peut pas être un autre organisme, qu'un moi ne peut pas être un autre moi. Mais, si par un concours de causes qu'il n'importe pas d'énumérer, deux êtres humains, dès la période fœtale, sont partiellement fusionnés; les deux têtes, organes essentiels de l'individualité humaine restant parfaitement distinctes; alors voici ce qui arrive : chaque organisme n'est plus complètement limité dans l'espace et distinct de tout autre; il y a une partie indivise commune aux deux : et si, comme nous le soutenons, l'unité et la complexité du moi ne sont que l'expression subjective de l'unité et de la complexité de l'organisme, il doit y avoir dans ce cas, d'un moi à l'autre, une pénétration partielle, une portion de vie psychique commune qui n'est pas à un *moi*, mais à un *nous*. Chaque individu est un peu moins qu'un individu. C'est ce que l'expérience confirme pleinement.

« Sous le point de vue anatomique, un monstre double est toujours plus qu'un individu unitaire, moins que deux; mais il se rapproche plus tantôt de l'unité, tantôt de la dualité. De même, sous le point de vue physiologique, il a toujours plus qu'une vie unitaire et moins de deux vies; mais sa double vie peut se rapprocher davantage de l'unité ou de la dualité.

« Pour me borner aux phénomènes de la sensibilité et de la volonté, un monstre composé de deux individus presque complets, unis seulement par un point de leur corps, sera double moralement comme physiquement. Chaque individu aura sa sensibilité et sa volonté propres, dont les effets s'étendront sur son propre corps, mais sur son corps seul. Il peut même arriver que les deux jumeaux, très différents par les traits de leur visage, leur taille et leur constitution physique, ne le soient pas moins par leur caractère et leur degré d'intelligence. Dans le même instant, l'un sera gai, l'autre triste; l'un veillera, l'autre dormira; l'un voudra marcher, l'autre garder le repos, et de ce conflit de deux volontés animant deux corps indissolublement liés pourront naître des mouvements sans résultats, qui ne seront ni le repos ni la marche. Ces deux moitiés pourront se quereller, se donner des coups.... Ainsi leur dualité morale, conséquence de leur dualité

physique, se montrera par cent preuves; mais en même temps, de même qu'il est un point du double corps placé sur la limite des individus composants et commun à tous les deux, d'autres phénomènes, en plus petit nombre, montrent en eux un commencement d'unité.

« Les impressions faites sur la région d'union, à son centre principalement, sont perçues à la fois par les deux cerveaux, et tous deux pourront de même réagir sur elles.... Ajoutons que, si la paix est quelquefois troublée entre les deux jumeaux, presque toujours règne entre eux un accord de sentiments et de désirs, une sympathie et un attachement réciproques dont il faut lire tous les témoignages pour en comprendre la portée.....

« De semblables phénomènes et d'autres encore existent lorsque, l'union devenant plus intime, il n'existe plus pour deux têtes qu'un seul corps et que deux membres pelviens. L'analyse anatomique démontre que, dans de tels êtres, chaque individu possède en propre un côté de l'unique corps et l'une des deux jambes. L'observation des phénomènes physiologiques et psychologiques confirme pleinement ce singulier résultat. Les impressions faites sur toute l'étendue de l'axe d'union seront perçues à la fois par les deux têtes, hors et à quelque distance de l'axe par une seule, et il en sera de la volonté comme des sensations. Le cerveau droit sentira seulement par la jambe droite et agira seul sur elle, le gauche sur la gauche, en sorte que la marche résultera de mouvements exécutés par deux membres appartenant à deux individus différents et coordonnés par deux volontés distinctes.

« Enfin, dans les monstres parasitaires, en même temps que l'organisation devient presque unitaire, tous les actes vitaux, toutes les sensations, toutes les manifestations de la volonté s'accomplissent presque exactement comme chez les êtres normaux. Le plus petit des deux individus, devenu une portion accessoire et inerte du plus grand, n'a plus sur lui qu'une influence très faible et bornée à un très petit nombre de fonctions [1]. »

A ces traits généraux nous ajouterons quelques détails empruntés aux cas les plus célèbres.

On possède de nombreux documents sur Hélène et Judith, monstre bi-femelle né à Szony (Hongrie) en 1701, mort à Presbourg à l'âge de vingt-deux ans. Elles étaient placées à peu près dos à dos, réunies dans la région fessière et une partie des lombes. Les organes sexuels étaient doubles extérieurement, mais avec une seule vulve cachée

1. I. Geoffroy Saint-Hilaire, *Histoire des anomalies*, t. III, p. 373. Le monstre dit « épicome de Home » avait une tête parasite qui ne présentait qu'une ébauche très imparfaite de la vie normale.

entre les quatre cuisses; il y avait deux intestins aboutissant à un seul anus. Les deux aortes et les deux veines-caves inférieures s'unissaient par leurs extrémités et établissaient ainsi deux communications larges et directes entre les deux cœurs : de là une demi-communauté de vie et de fonctions. « Les deux sœurs n'avaient ni le même tempérament ni le même caractère. Hélène était plus grande, plus belle, plus agile, plus intelligente et plus douce. Judith, atteinte à l'âge de six ans d'une hémiplégie, était restée plus petite et d'un esprit plus lourd. Elle était légèrement contrefaite et avait la parole un peu difficile. Elle parlait néanmoins comme sa sœur, le hongrois, l'allemand, le français et même un peu d'anglais et d'italien. Toutes deux se portaient une tendre affection, quoique durant leur enfance il leur arrivât de se quereller et même de se frapper. Les besoins naturels se faisaient sentir simultanément, sauf pour uriner. Elles avaient eu simultanément la rougeole et la variole, et, si d'autres maladies n'atteignirent que l'une des deux sœurs, l'autre avait des accès de malaise intérieur et de vive anxiété. Enfin Judith fut prise d'une maladie de l'encéphale et des poumons. Atteinte depuis plusieurs jours d'une fièvre légère, Hélène perdit presque tout à coup ses forces, tout en conservant l'esprit sain et la parole libre. Après une courte agonie, elle succomba victime non de sa propre maladie, mais de celle de sa sœur. Toutes deux expirèrent au même instant. »

Quant aux frères siamois Chang-Eng, nés en 1811 dans le royaume de Siam, on sait qu'ils étaient unis de l'ombilic à l'appendice xiphoïde. Après une description de leur habitus extérieur, I. Geoffroy Saint Hilaire ajoute : « Les deux frères même dans leurs autres fonctions [autres que la respiration et la pulsation artérielle] ont une concordance remarquable, mais non absolument constante, comme on s'est plu à le répéter et comme le disaient Chang et Eng eux-mêmes à ceux qui se contentaient de leur adresser quelques questions vagues. Sans doute, rien de plus curieux que le contraste d'une dualité physique presque complète et d'une unité morale absolue; mais aussi rien de plus contraire à la saine théorie. J'ai fait avec soin toutes les observations, recueilli tous les renseignements qui pouvaient m'éclairer sur la valeur d'une assertion tant de fois répétée, et j'ai trouvé que, entre les principes méconnus de la théorie et toutes les déclarations psychologiques dont l'unité des frères siamois a été si longtemps l'inépuisable texte, c'est aux premiers, comme l'on devait s'y attendre, que les faits donnent entièrement gain de cause. — Jumeaux créés sur deux types presque identiques, inévitablement soumis pendant leur vie à l'influence des mêmes circonstances physiques et morales, semblables d'organisation et semblables d'éducation, les

deux frères siamois sont devenus deux êtres dont les fonctions, les actions, les paroles, les pensées mêmes sont presque toujours concordantes, se produisent et s'accomplissent parallèlement..... Leurs joies, leurs douleurs sont communes; les mêmes désirs se font jour au même instant dans ces âmes jumelles; la phrase commencée par l'un est souvent achevée par l'autre. Mais toutes ces concordances prouvent la parité et non l'unité. Des jumeaux, à l'état normal, en présentent souvent d'analogues et sans doute en offriraient de tout aussi remarquables, s'ils eussent, pendant toute leur vie, vu les mêmes objets, perçu les mêmes sensations, joui des mêmes plaisirs, souffert des mêmes douleurs [1]..... » J'ajouterai que, avec l'âge et par l'effet des circonstances, les différences de caractère se sont accentuées et que l'un des derniers observateurs décrit l'un des deux frères comme morose et taciturne, l'autre comme gai et enjoué.

Le sujet de cet article n'étant pas une psychologie des monstres doubles, puisqu'ils ne figurent qu'à titre d'exemples des déviations de la personnalité physique, je rappellerai seulement le cas récent de Milie et Christine, chez qui la sensibilité des membres inférieurs est commune; les deux moëlles doivent par conséquent former un véritable chiasma au niveau du point d'union.

Les lois civiles et religieuses, pour qui la question se posait à plus d'un titre (état civil, mariage, droit de succession, baptême, etc.), n'ont pas hésité à reconnaître deux personnes là où existaient deux têtes distinctes : avec raison, bien que dans la pratique des cas embarrassants puissent se rencontrer. La tête étant chez l'homme le véritable siège de la personnalité, le lieu où s'en fait la synthèse (on verra plus tard qu'en descendant dans l'animalité ce point est plus douteux), elle représente en gros l'individu. Mais, si la question est discutée scientifiquement, il est impossible, chez les monstres doubles, de considérer chaque individu comme complet.

Je ne fatiguerai pas le lecteur d'un commentaire bien inutile, puisque les faits parlent d'eux-mêmes. S'il examine avec attention ce qu précède, il se convaincra que, même dans les cas où les personnalités sont le plus distinctes, il y a un enchevêtrement d'organes et de fonctions, tel que chacun ne peut être lui-même qu'à condition d'être plus ou moins l'autre et d'en avoir conscience.

Le moi n'est donc pas une entité agissant où et comme il lui plaît, maniant les organes à sa guise, limitant à son gré son domaine. Il est au contraire si bien une résultante que son domaine est strictement déterminé par les connexions anatomiques avec le cerveau et qu'il

1. Pour plus de détails, voir l'ouvrage cité, tome III, p. 90 et suivantes.

représente tantôt un corps entier moins une partie indivise, tantôt une moitié de corps, et, chez les monstres parasitaires, un domaine si mince qu'il n'en peut vivre et qu'il est réduit à avorter.

V

Pour établir une fois de plus et d'une autre manière que le principe d'individuation, c'est l'organisme; qu'il l'est sans restriction aucune, immédiatement par les sensations organiques, médiatement par les états affectifs et intellectuels dont nous parlerons plus tard; examinons ce qui se passe chez les jumeaux. La psychologie ne s'est guère occupée d'eux, mais les biologistes nous fournissent de curieux documents.

Rappelons d'abord que les jumeaux doubles représentent, dans la moyenne des naissances, environ 1 sur 70. Les cas où ils sont triples ou quadruples, beaucoup plus rares (1 sur 5 000,1 sur 150 000), compliqueraient notre recherche sans profit. Rappelons encore que les jumeaux sont de deux espèces : ils viennent chacun d'un ovule distinct, et alors ils sont indifféremment du même sexe ou de sexe différent; ou bien ils sont dus au développement de deux taches germinatives dans le même ovule, et alors ils sont enveloppés dans la même membrane et invariablement du même sexe. Ce dernier cas seul nous fournit deux personnalités rigoureusement comparables.

Laissons les animaux, pour nous en tenir à l'homme et prendre le problème dans toute sa complexité. Il est évident que, puisque l'état physique et moral des parents est le même pour les deux individus, au moment de la procréation, une cause de différences est par là éliminée. Comme leur développement a pour point de départ les matériaux d'un même ovule fécondé, il y a de très grandes probabilités d'une ressemblance extrême dans la constitution physique et par suite, d'après notre thèse, dans la constitution mentale. Voyons les faits en notre faveur; nous examinerons ensuite les objections et exceptions.

La parfaite ressemblance de certains jumeaux est d'observation vulgaire. Dès l'antiquité, elle avait fourni matière aux poètes comiques, et, depuis, les romanciers en ont plus d'une fois usé. Mais ils s'en tiennent souvent aux ressemblances extérieures : taille, formes, visage, voix. Il y en a de bien plus profondes. Les médecins ont remarqué depuis longtemps que la plupart des jumeaux présentent une conformité extraordinaire de goûts, d'aptitudes, de facultés et même de destinées. Récemment, M. Galton a poursuivi une enquête

à ce sujet, en adressant des questionnaires, dont quatre-vingts lui sont revenus avec les réponses, trente-six avec des détails circonstanciés. Son but était tout différent du nôtre. Continuant ses recherches sur l'hérédité, il voulait déterminer par une nouvelle méthode la part respective de la nature et de l'éducation ; mais, parmi ses matériaux, plusieurs nous seront d'un grand profit [1].

Il rapporte bon nombre d'anecdotes semblables à celles qui ont cours depuis longtemps : une sœur prenant deux leçons de musique par jour, pour laisser la liberté à sa jumelle; les perplexités d'un portier de collège qui, lorsque un jumeau vient voir son frère, ne sait plus lequel des deux il doit laisser sortir, etc. D'autres montrent une ressemblance persistante, dans des circonstances peu favorables pour les maintenir. « A... revenait de l'Inde pour rentrer dans sa famille. Le navire arriva avec quelques jours de retard. Son frère jumeau B... était venu pour le recevoir, et leur vieille mère était très nerveuse. Un matin, A... se précipite en disant : « Mère, comment « êtes-vous ? » Elle répondit : « Non, B..., c'est une mauvaise plaisan- « terie, et vous savez combien je suis inquiète ; » et il fallut quelque temps avant que A... pût bien la convaincre de son identité. » (P. 224.)

Mais ce qui touche à l'organisation mentale nous intéresse davantage. « Un point qui montre l'extrême ressemblance entre certains jumeaux, dit Galton, c'est la similitude dans leurs associations d'idées. Il n'y a pas moins de onze cas sur trente-cinq qui en fournissent des preuves. Ils font les mêmes remarques dans les mêmes circonstances, commencent à chanter la même chanson au même moment, et ainsi de suite : ou bien l'un commence une phrase et l'autre la finit. Un ami, bon observateur, me décrit ainsi l'effet produit sur lui par deux jumeaux de cette espèce qu'il avait rencontrés : « Leurs « dents poussèrent à la même époque, ils parlèrent à la même époque « et en même temps; ils disaient les mêmes choses et paraissaient « exactement une seule et même personne. » — Une des plus curieuses anecdotes que j'aie reçue touchant cette similitude d'idées, c'est celle d'un jumeau A... qui, se trouvant par hasard dans une ville d'Ecosse, acheta un service de verres à champagne, qui avait attiré son attention, pour faire une surprise à son frère B... A la même époque, B..., étant en Angleterre acheta un service semblable, exactement du même modèle, pour faire une surprise à A... J'ai reçu d'autres anecdotes du même genre concernant ces deux jumeaux. » (*Loc. cit.* p. 231.)

1. On les trouvera, sous ce titre *History of Twins*, dans son nouveau livre *Inquiries into human Faculty and its développment* (p. 216-242). London, Macmillan, 1883.

La nature et l'évolution des maladies physiques et mentales nous fournissent des faits bien probants. Si les secondes seules intéressent la psychologie, les premières révèlent une similitude dans la constitution intime des deux organismes, que la vue ne peut constater comme les ressemblances extérieures.

« J'ai donné mes soins, dit Trousseau, à deux frères jumeaux si extraordinairement ressemblants qu'il m'était impossible de les reconnaître à moins de les voir l'un à côté de l'autre. Cette ressemblance physique s'étendait plus loin; ils avaient une ressemblance pathologique plus remarquable encore. L'un d'eux que je voyais à Paris, malade d'une ophthalmie rhumatismale, me disait : « En ce moment, mon frère doit avoir une ophthalmie comme la mienne. » Et, comme je m'étais récrié, il me montra quelques jours après une lettre qu'il venait de recevoir de son frère, alors à Vienne, et qui lui écrivait : « J'ai mon ophthalmie, tu dois avoir la tienne. » Quelque singulier que ceci puisse paraître, le fait n'en est pas moins exact. On ne me l'a pas raconté, je l'ai vu, et j'en ai vu d'autres analogues dans ma pratique [1]. » Galton donne plusieurs exemples dont nous ne citerons qu'un seul. Deux jumeaux parfaitement semblables, très attachés l'un à l'autre et ayant des goûts identiques, avaient tous les deux un emploi du gouvernement. Ils tenaient ménage ensemble; l'un fut atteint de la maladie de Bright et en mourut; l'autre fut atteint de la même maladie et mourut sept mois après (p. 226).

On remplirait des pages de cas analogues. Dans l'ordre des maladies mentales, il en est de même; quelques exemples suffiront. Moreau (de Tours) a observé deux jumeaux, physiquement semblables, qui étaient atteints de folie. Chez eux, « les idées dominantes sont absolument les mêmes. Tous les deux se croient en butte à des persécutions imaginaires. Les mêmes ennemis ont juré leur perte et emploient les mêmes moyens pour arriver à leurs fins. Tous deux ont des hallucinations de l'ouïe. Ils n'adressent jamais la parole à qui que ce soit, répondent avec peine aux questions. Ils se tiennent toujours à l'écart et ne communiquent pas entre eux. Un fait extrêmement curieux et qui a été nombre de fois constaté par les surveillants de la section et par nous-mêmes est celui-ci; de temps à autre, à des intervalles très irréguliers, de deux, trois et plusieurs mois, sans cause appréciable et par un effet tout spontané de la maladie, il survient un changement très marqué dans la situation des deux frères. Tous les deux, à la même époque et souvent le même jour, sortent de leur état de stupeur et de prostration habituel; ils font entendre les mêmes plaintes et viennent d'eux-mêmes prier instamment le

1. Trousseau, *Clinique médicale*, I, 253 (Leçon sur l'asthme).

médecin de leur rendre la liberté. J'ai vu se reproduire ce fait quelque peu étrange, alors même qu'ils étaient séparés l'un de l'autre par plusieurs kilomètres de distance; l'un était à Bicêtre, l'autre demeurait à la ferme Sainte-Anne [1].

Plus récemment, le *Journal of mental Science* [2] a publié deux observations de folie chez les jumeaux, où l'on voit deux sœurs se ressemblant beaucoup par les traits du visage, les manières, le langage, les dispositions intellectuelles « au point que rien ne serait plus facile que de les prendre l'une pour l'autre », et qui placées dans des quartiers différents du même asile, dans l'impossibilité de se voir, présentaient des symptômes d'aliénation mentale exactement les mêmes.

Il faut cependant prévenir certaines objections. Il y a des jumeaux de même sexe qui sont dissemblables, et, bien que les documents ne nous disent pas dans quelle proportion les vrais jumeaux (issus d'un même ovule) présentent ces différences, il suffit d'un seul cas pour qu'il vaille à lui seul la peine d'être discuté. Nous avons énuméré ailleurs [3] les nombreuses causes qui, chez tout individu depuis la conception jusqu'à la mort, tendent à produire des variations, c'est-à-dire des marques qui lui sont propres et le différencient de tout autre. Ici, comme nous l'avons dit, une catégorie de causes doit être éliminée : celles qui viennent immédiatement des parents. Mais l'ovule fécondé représente aussi les influences ancestrales, — 4, 12, 28, influences possibles suivant qu'on remonte aux aïeuls, bisaïeux, trisaïeux, etc. On ne sait jamais que par l'expérience lesquelles prévalent et en quelle mesure. A la vérité, ici c'est le même ovule qui sert à produire deux individus; mais rien ne prouve que partout et toujours la division se fasse entre les deux d'une manière rigoureusement équivalente pour la quantité et la qualité des matériaux. Les œufs de tous les animaux ont non seulement la même composition anatomique, mais l'analyse chimique n'y peut révéler que des différences infinitésimales; cependant l'un produit une éponge, l'autre un homme. Il faut donc que cette ressemblance apparente cache des différences profondes, bien qu'elle échappe à nos plus subtils moyens d'investigation. Viennent-elles de la nature des mouvements moléculaires, comme le pensent certains auteurs ? On peut supposer tout ce qu'on voudra, pourvu qu'il soit bien compris que l'œuf est déjà une chose

1. *Psychologie morbide*, p. 172. — On trouvera aussi un cas extraordinairement curieux dans les *Annales médico-psychologiques*, 1863, tome I, p. 312. — Sur la question des jumeaux, on peut consulter l'ouvrage spécial de Kleinwaechter : *Die Lehre von den Zwillingen*, Prague, 1871.
2. April 1883.
3. *L'hérédité psychologique*, 2e édition, partie II, ch. IV.

complexe et que les deux individus qui en sortent peuvent n'être pas rigoureusement semblables. Notre embarras ne vient que de l'ignorance des procédés suivant lesquels les éléments primitifs se groupent pour constituer chaque individu, et par suite, des différences physiques et psychiques qui en résultent. Quelques correspondants de Galton lui ont signalé ce fait curieux de certains jumeaux qui sont « complémentaires l'un de l'autre ». Il y a, écrit la mère de deux jumeaux, « une sorte de changement réciproque d'expression entre les deux, telle que souvent l'un paraît plus semblable à son frère qu'à lui-même. » — « Un fait qui a frappé tous mes camarades d'école (le correspondant est un *senior wrangler* de Cambridge), c'est que mon frère et moi nous étions complémentaires, pour ainsi dire, sous le rapport des aptitudes et des dispositions. Il était contemplatif, poétique et littéraire à un remarquable degré. J'étais pratique, apte aux mathématiques et aux langues. A nous deux, nous eussions fait un homme très convenable. » (P. 224 et 240.) Le capital physique et mental paraît avoir été partagé entre eux non par égalité, mais par équivalence.

Si le lecteur veut bien considérer combien chez l'homme l'organisation psychique est complexe, combien, en raison de cette complexité, il est invraisemblable que deux personnes soient la répétition l'une de l'autre, combien les jumeaux s'en rapprochent à un degré surprenant, il sera invinciblement conduit à penser qu'un seul fait de ce genre bien constaté prouve plus que dix exceptions et que la ressemblance morale n'est que le corrélatif de la ressemblance physique. Si, par impossible, deux hommes étaient faits de telle sorte que leurs deux organismes fussent identiques comme constitution, que leurs influences héréditaires fussent rigoureusement semblables ; si, par une impossibilité plus grande encore, l'un et l'autre recevaient les mêmes impressions physiques et morales au même moment, il n'y aurait plus entre eux d'autre différence que celle de leur position dans l'espace.

En terminant cet article, j'ai quelque honte d'avoir entassé tant de documents et de preuves pour établir cette vérité évidente à mes yeux : Tel organisme, telle personnalité. J'aurais beaucoup hésité à le faire, s'il n'était trop facile de montrer que cette vérité a été oubliée et méconnue plutôt que niée, et qu'on s'est contenté de la mentionner presque toujours sous la rubrique vague d'influence du physique sur le moral.

Les faits étudiés jusqu'ici ne peuvent pas tout seul conduire à une conclusion : ils ne font que la préparer. Ils ont montré que, réduite à ses derniers éléments, la personnalité physique suppose les proprié-

tés de la matière vivante et leur coordination; que, de même que le corps n'est que la somme organisée et coordonnée de tous les éléments qui le constituent, la personnalité physique n'est que la somme organisée et coordonnée des mêmes éléments, comme valeurs psychiques. Elle exprime leur nature et leurs agencements, rien de plus. L'état normal, les cas tératologiques, la ressemblance des jumeaux nous l'ont prouvé. Les aberrations de la personnalité physique ou, comme les appelle ingénieusement M. Bertrand[1], « les hallucinations des sens du corps » apportent un surcroît de preuves. Mais il y a des déviations de la personne humaine, nées d'autres causes, produites par un mécanisme plus compliqué; il nous reste à les étudier.

TH. RIBOT.

1. *De l'aperception du corps humain par la conscience*, p. 269 et suiv.

NOTES ET DISCUSSIONS

LIBERTÉ ET DÉTERMINISME [1]

L'auteur ingénieux de la théorie qui cherche à concilier le déterminisme avec la liberté, en rejetant celle-ci dans la sphère idéale [2], a pris la peine de réfuter dans le numéro de décembre 1882, p. 585-598, la critique de son point de vue que nous avions risquée en janvier dans un article sur le principe de la morale. Nous lui répondons bien tard; mais la question n'est pas pour disparaître.

1° M. Fouillée n'accorde pas que le déterminisme et la liberté soient deux hypothèses; suivant lui, le déterminisme est la logique même, c'est la loi fondamentale de la pensée, la loi de causalité. — C'est trop prouver. A ce compte, la liberté ne se concevrait point et ne serait admise de personne. Or elle l'est, chacun parle de causes libres [3]. Ce qui est impossible, c'est la régression à l'infini; il faut un commencement à la pensée; la liberté est un commencement, une cause qui n'a pas de causes.

2° Si l'intérêt de la science est d'un côté, celui de la pratique, de l'autre, le premier doit l'emporter, comme plus général. — On ne saurait l'admettre, il ne s'agit point des intérêts de la société, qui cependant ne sont pas « un intérêt de clocher »; il s'agit de l'ordre moral en soi, lequel, par son caractère impératif, s'affirme à nos yeux comme l'ordre absolu [4].

1. Sans revenir sur une discussion qui nous paraît épuisée, nous nous contenterons de quelques brèves remarques en note, relativement aux points essentiels. (Alfred Fouillée.)

2. Et surtout en montrant comment l'idéal, par nous pensé et aimé, redescend dansla réalité, s'y réalise de plus en plus sous des formes conciliables avec le déterminisme même.

3. Nous croyons avoir montré comment le déterminisme arrive nécessairement lui-même à la conception de la liberté : psychologiquement, il y arrive par la contradiction mutuelle en nous des diverses idées et tendances auxquelles répond la conception de divers *possibles;* logiquement, il y arrive par la conception de son propre *contraire;* métaphysiquement, il y arrive par la conception problématique de sa propre *limite,* qui serait en même temps la limite de la science positive et du monde phénoménal.

4. L'ordre moral *en soi* se ramène nécessairement à l'ordre moral *pour nous,*

3° M. Fouillée n'admet pas que la croyance au déterminisme nuise à la recherche, en favorisant la paresse de l'esprit. — L'histoire nous offrirait pourtant certaines preuves à l'appui d'un sentiment au moins plausible, et les instances contradictoires ne nous ébranleraient pas, attendu que personne n'est réellement déterministe dans la pratique [5]. Cette impossibilité du déterminisme à se prendre au sérieux serait un argument nouveau, qui ne laisse pas d'avoir son importance; mais, comme il ne s'agit en tout ceci que de plus ou de moins, nous n'insistons pas.

4° Les raisonnements de M. Fouillée pour établir que la nécessité des jugements individuels n'exclut pas la possession d'un critère de vérité ne me semblent pas concluants et ne se rapportent pas à ce que j'ai dit. Personne n'a jamais compris le rôle du libre arbitre dans la représentation de la façon qu'il impute à ses adversaires pour les rendre ridicules [6], et ce qu'il dit des balances et des thermomètres d'autant meilleurs qu'ils sont moins libres ne porte pas juste, la comparaison impliquant l'ignorance ou l'oubli du point essentiel, savoir l'impossibilité où nous sommes de comparer nos représentations à l'objet représenté [7]. Un esprit libre de prononcer un jugement ou de le suspendre encore, de porter son attention sur tel aspect d'un problème ou sur tel autre, n'est pas un esprit sans lois; le concert des représentations individuelles, qui tient lieu de l'accord supposé, mais invérifiable, de ma représentation propre et de l'objet, suppose les divers esprits soumis à des lois semblables, nous n'avons garde de l'ignorer après l'avoir rappelé nous-mêmes d'une manière très explicite. Mais l'existence de telles lois n'implique point *nécessairement* que l'esprit soit déterminé dans toutes ses opérations, comme le voudrait un adversaire invariable en son propos de supposer accordé le point en litige [8]. Je n'appelle pas néces-

conçu par *notre pensée;* nous ne pouvons donc abandonner la loi de notre pensée en faveur d'un *impératif* qui lui-même la suppose. Il faut trouver un moyen de faire coexister l'ordre moral avec l'ordre intellectuel.

5. Ceci confirme ce que nous avons dit : le déterminisme arrive nécessairement, dans la pratique et même dans la théorie, à concevoir son contraire, c'est-à-dire l'idée de liberté, qui devient une catégorie nécessaire de l'action; le déterminisme n'est pas pour cela détruit et ne cesse pas de « se prendre au sérieux », mais il est orienté différemment.

6. Voir nos deux articles, où nous avons cité textuellement MM. Renouvier et Secrétan. — Nous n'avons eu nullement l'intention de rendre « ridicule » l'honorable auteur de la *Philosophie de la liberté*, surtout pour une théorie qui n'est chez lui qu'un enfant adoptif. Nous croyons seulement que l'enfant n'est pas viable.

7. A vrai dire, nous ne pouvons *nulle part* comparer nos représentations avec l'*objet* même, par exemple nos thermomètres avec la *chaleur* objective; nous comparons toujours des représentations avec d'autres représentations, soit avec les nôtres, soit avec celles d'autrui, ou avec les lois de la pensée même. Cette comparaison, qui empêche un déterministe de la faire ?

8. Si l'esprit n'est pas déterminé par ses lois dans ses opérations *intellectuelles* (les seules en question), c'est justement alors que tout critère de certitude échappe.

saire un jugement accompagné du souvenir de s'être trompé, du soupçon qu'on pourrait se tromper encore et du désir de voir son avis corroboré par l'assentiment d'autrui [9]. Il ne m'apparaît pas tel. Il n'est pas absurde, je l'avoue, de supposer qu'il le soit pourtant, avec toutes ses nuances et tous ses accessoires; mais on n'en fournit pas la preuve [10]. L'impossibilité d'atteindre l'objet supposé de la représentation, pour le comparer à celle-ci, est également évidente pour le déterministe et pour l'indéterministe [11]. Celui qui l'a reconnue et qui est, en outre, persuadé que sa représentation ne peut pas être autre qu'elle n'est [12], ne saurait découvrir aucun moyen de discerner l'erreur de la vérité; cette opposition n'a plus de sens à son point de vue [13]. Ne résultant pas d'une comparaison avec l'objet, qui est impossible, elle se confond nécessairement, si l'on persiste à la maintenir, avec la différence entre une représentation suffisamment prolongée et judicieusement conduite et une représentation hâtive et irrégulière; mais on ne peut comparer les représentations entre elles sous ce point de vue sans s'attribuer le pouvoir de soutenir et de diriger son attention [14]. Incapable de comparer l'image à son objet, le déterministe qui ne s'attribue aucun pouvoir sur elle n'a point de motif non plus pour la comparer à celles des autres, qui sont aussi nécessairement ce qu'elles sont [15]. Ainsi les catégories de l'erreur et de la vérité disparaissent [16]; voilà ce que nous avons voulu dire, et nous ne voyons pas qu'on l'ait réfuté.

5° Passant à la portée morale de son point de vue, M. Fouillée estime

9. En quoi le *souvenir*, la *prévision* et le *désir* peuvent-ils rendre un jugement *libre?* La prévision et le souvenir le rendent éclairé, le désir le rend passionné.

10. C'est aux partisans du libre arbitre qu'incombe la preuve; à eux de démontrer la prétendue impossibilité, pour le déterministe, de se *souvenir* qu'il s'est trompé, d'associer à son opinion actuelle la pensée de l'erreur possible, de *désirer* la vérité, etc.

11. De quel objet et de quelle représentation s'agit-il? des objets de science ou des objets de spéculation métaphysique? M. Secrétan a dit ailleurs : « Faire avancer la *science*, c'est amener l'uniformité des représentations... Cet accord s'obtient par la *vérification*. » C'est donc la *vérification* qu'on prétend interdire aux déterministes?

12. Elle ne peut être autre au moment où elle est, mais elle peut *devenir* autre par l'emploi de la méthode. Toujours l'argument paresseux. Déjà M. Secrétan avait dit : « Comment puis-je proposer à quelqu'un de *changer* d'avis, s'il est vrai que chacun de nous ne puisse penser que ce qu'il pense. »

13. C'est, au contraire, au point de vue de ceux qui font dépendre nos jugements des décisions du libre arbitre que l'opposition de la vérité et de l'erreur n'a plus de sens.

14. Second argument paresseux. Pour le déterministe, l'*attention* n'est pas moins dirigeable que pour l'indéterministe, mais dirigeable selon des motifs. D'ailleurs, l'attention, libre ou non, n'est pas le *jugement*.

15. Troisième argument paresseux. Les déterministes peuvent comme les autres comparer leurs représentations : 1° entre elles, 2° avec celles d'autrui, 3° avec les lois générales de l'esprit et de la logique.

16. Oui, dans l'hypothèse où nos jugements dépendent de notre *libre arbitre* subjectif.

que je ne l'ai pas compris. — C'est très possible, c'est même probable. Il se peut aussi qu'il ne s'entende pas bien lui-même, que deux pensées contradictoires s'agitent ensemble dans son esprit et qu'il s'abuse en croyant les avoir réconciliées. Au reste, il n'est pas besoin de le dire, les deux suppositions ne s'excluent pas.

Nous avons mal compris notre savant confrère en pensant qu'il considère l'idée de la liberté comme étant sous tous les rapports une pure et absolue illusion. C'est une exagération. Il part simplement de ce principe « que l'existence de la liberté métaphysique est *incertaine* et que la prétendue expérience de notre liberté se réduit de fait à l'idée de la liberté, laquelle devient un des facteurs de nos résolutions. » — Nous accordons le second point, et, si l'on s'en tient aux considérations *métaphysiques*, nous accorderons aussi le premier. Nous voilà bien près de nous entendre. Mais M. Fouillée ajoute aussitôt : « Nous savons de science *certaine* que tous les phénomènes proprement dits sont enchaînés par le déterminisme. » — Nous n'entendons pas, ne sachant comment limiter la classe des phénomènes *proprement dits* [17]. Sans cette qualification énigmatique, l'affirmation *certaine* du déterminisme universel nous aurait paru contredire absolument l'existence *incertaine* de la liberté métaphysique [18].

6° Je n'entends pas l'opposition qu'établit M. Fouillée entre l'indépendance *absolue* et l'indépendance *relative* de nos actions. Il me semble lutter contre un homme de paille (toujours le même), lorsqu'il prouve aux défenseurs de la liberté morale que la volonté n'agit pas sans motifs ou contre les motifs qui lui sont présents [19]. Nous l'approuvons quand il dit que, « une fois conçue et comprise comme désirable, l'idée de ma puissance sur moi tend à se réaliser et pourra se réaliser en effet peu à peu, mais d'une façon régulière et par des moyens déterminés. » Seulement on ne saisit pas clairement quelle est ici la force de cet adjectif *déterminés* [20]. M. Fouillée ajoute aussitôt : « A tout autre motif, je *substituerai* le motif de ma puissance possible, de mon indépendance possible comme être responsable, de ma liberté que *je veux essayer* de réaliser, et ce motif agira comme les autres, dont il pourra devenir le principe hégémonique. » Ce langage est bien celui d'un philosophe qui tient la perfection morale pour la seule digne de ce nom, mais non, semble-t-il, celui du psychologue de la *volonté nulle*. — Je

17. Par là, nous avons fait allusion à la distinction des phénomènes et des noumènes, de l'ordre temporel et de l'ordre intemporel, tant de fois invoquée jadis par l'éminent métaphysicien à l'époque où il ne suivait pas M. Renouvier.

18. Quelle contradiction y a-t-il à affirmer le déterminisme comme certain dans l'ordre *physique* ou *psychique*, et la liberté *métaphysique* ou nouménale comme incertaine?

19. Pour les partisans de l'indéterminisme criticiste, si la volonté n'agit pas sans motif ni contre les motifs présents, elle peut sans motif changer tout d'un coup son motif présent en un motif subséquent contraire. C'est l'hiatus intellectuel.

20. C'est-à-dire *selon des lois*, sans hiatus ni création *ex nihilo*.

substituerai, je veux essayer, est-ce bien le langage du déterminisme? Tâchons de traduire afin de comprendre. La pensée de l'auteur pourrait, je crois, s'écrire ainsi : « Le motif de mon indépendance possible se substituera nécessairement à tout autre en vertu de sa force intrinsèque; le désir de la réaliser se produira fatalement. » — Nous le voulons bien, mais sous la réserve expresse que nous ne ferons rien de nous-mêmes pour proposer le motif à la conscience; car, s'il dépend de nous de laisser un motif dans l'ombre ou de l'évoquer, alors il ne faut plus du tout parler de déterminisme [21].

7° M. Fouillée nous semble en sortir complètement dans sa réponse à nos dernières critiques. Nous avons dit que l'homme, persuadé que son action est toujours tout ce qu'elle peut être, n'éprouvera pas le besoin d'une règle : sachant que le jugement se produit en lui d'une manière fatale, il n'aura pas de motif pour se casser la tête en recherchant la vérité. — A ces banales objections on répond avec beaucoup d'apparence : la conviction que les mobiles sont irrésistibles est un motif pour se proposer les meilleurs, et croire que les effets résulteront des causes ne saurait détourner de poser les causes pour obtenir les effets. « Convaincu que l'action résulte des motifs, nous dit-on avec ironie, jugerons-nous superflu de modifier les causes pour modifier les effets? La délibération exercera une influence nécessaire sur la détermination, donc il faut agir comme si la délibération n'exerçait aucune influence! Elle est *utile*, donc elle est *inutile !* »

Cette réduction à l'absurde serait triomphante si nous étions vis-à-vis de notre propre esprit dans la position du mécanicien devant sa machine [22], s'il dépendait de nous de *poser* ou de ne pas *poser* les causes,

21. Quatrième λόγος ἀργός. Il résulte d'une illusion presque inévitable, que nous avons cependant essayé de montrer dans *la Liberté et le Déterminisme*. On suppose un *moi* distinct des motifs et mobiles, qui demeure les bras croisés, spectateur paresseux, impuissant sur le cours de ses motifs et de ses mobiles. Dans cette hypothèse, l'homme attend que les choses se fassent ou ne se fassent pas. C'est là un faux déterminisme. Le vrai déterminisme n'est pas *fait* passivement, il se *fait* lui-même, il se modifie lui-même par lui-même. Le but que nous nous sommes proposé, c'est de rendre le déterminisme aussi large, aussi ouvert, aussi infini, conséquemment aussi flexible et vivant, aussi modifiable, aussi variable et progressif que cela est compatible avec un *ordre intelligible*, avec une continuité sans hiatus, avec une *loi* sans exceptions qui est pourtant une loi de vie et non d'inertie. Pour cela, le déterminisme ne doit pas être réduit exclusivement aux lois *mécaniques*, car ces lois sont une enveloppe trop extérieure; il ne doit pas être réduit aux lois physiques et physiologiques, qui n'épuisent pas tout; au moins faut-il y ajouter les lois psychiques, et principalement celles de la pensée; puis, après avoir ainsi *égalé* le déterminisme à tout ce que nous pouvons connaître, il est encore permis de se demander si tout est pour nous connaissable. On laisse ainsi subsister l'x problématique au fond des choses. Tout déterminisme qui s'arrête à moitié chemin est lui-même un déterminisme *paresseux;* d'autre part, les objections adressées à un déterminisme incomplet sont des objections *paresseuses*.

22. Toujours ce *nous*, ce *moi* qu'on met à part, comme un mécanicien séparé

de les *modifier* ou de ne point les modifier, d'introduire les poids dans la balance ou de les laisser à terre, de délibérer ou de ne pas délibérer, Dans l'état réel de la question, elle nous semble un peu frivole. Si la nécessité des antécédents veut que l'esprit pose, il posera, sinon, non; si la nécessité des antécédents veut qu'il modifie, il modifiera, sinon, non; si la nécessité des antécédens veut qu'il délibère, il le fera, sinon, non. Y a-t-il là véritablement un motif d'action? Je ne l'aperçois point encore [23].

8° Enfin, nous avons dit franchement que, si l'idée de la liberté étant le ressort du progrès chez l'homme, ceux qui travaillent à détruire la croyance à la liberté commettent une mauvaise action. On nous répond « qu'il n'y a nulle contradiction à professer le déterminisme et à croire que l'idée de la liberté peut faire partie des motifs dominants de notre conduite. » *L'idée de la liberté reste donc un motif dominant après qu'on a cessé d'y croire?* Nous n'entendons point cela. Si j'évoque à mon gré l'idée de la liberté pour m'en servir contre d'autres mobiles, le déterminisme n'est pas universel : s'il ne dépend point de moi de l'évoquer ou de le laisser dans l'ombre, que sont les équivalents, les approximations du libre arbitre dont on nous parle? Une illusion dont un esprit subtil s'est enchanté [24].

CH. SECRÉTAN.

de sa locomotive. On oublie que l'idée et le désir, toujours présents, sont comme la main toujours posée sur le ressort de la machine : ils sont le moteur du ressort, moteur dont la présence est présupposée par tous.

23. Cinquième λόγος ἀργός. Ce motif d'action est toujours donné dans la réalité concrète. « Si le motif de fuir la peste surgit par la nécessité des antécédents, je fuirai; s'il ne surgit pas, je ne fuirai pas. » Sans doute; mais comment le motif de fuir la peste n'existerait-il pas quand la peste elle-même existe? Le déterminisme, comme le libre arbitre, suppose assurément des motifs et mobiles *donnés*, et il y a des circonstances où les motifs et mobiles ne peuvent pas ne pas être donnés. Toute la question est de savoir si, une fois donnés, ils donnent eux-mêmes la détermination, ou si celle-ci requiert encore une volonté distincte et indépendante des motifs; c'est alors que, en dépit de la peste et du danger, on pourra rester au beau milieu d'un endroit infesté. Appliquons ces principes à ce que dit M. Secrétan : — « Si la nécessité des antécédents veut que l'homme délibère, il le fera, sinon, non. — Sans doute; mais, dans les circonstances graves, la nécessité des antécédents fait toujours qu'un homme délibère, à moins qu'il ne soit un enfant ou un fou.

24. Il y a ici une dernière trace du λόγος ἀργός. On nous dit : — Si la nécessité des antécédents « évoque » l'idée de liberté, elle pourra agir; sinon, non. — Sans doute, mais toute délibération sur des possibles fait nécessairement apparaître l'idée de la *puissance même des idées*, avec l'idéal de la *liberté* qui en *est* inséparable. C'est là une catégorie nécessaire de l'action *réfléchie*. — Mais « l'idée de liberté, nous demande M. Secrétan, reste donc un motif déterminant, *après qu'on a cessé d'y croire?* » — Je ne cesse de croire qu'à sa réalité actuelle en moi, sous la forme illusoire des hiatus, des commencements absolus et du libre arbitre vulgaire, qui n'est qu'une *liberté d'indifférence* honteuse d'elle-même et de son nom; cela n'empêche point l'idée bien entendue de la *liberté* de subsister en moi. L'idée de liberté reste une *fin* à atteindre, après qu'on a cessé de croire qu'elle est déjà atteinte. Cette fin est toujours présente à la pensée réfléchie, *sui compos*, et je n'ai pas besoin de l'*évoquer* par

LES FORCES FONCTIONS DU TEMPS

Nos lecteurs ont encore présentes à la mémoire les études si remarquables et si approfondies publiées dans la *Revue* par M. Delbœuf [1] et par M. Fouillée [2] sur la question du déterminisme et de la liberté. Je n'en veux rappeler qu'un point tout spécial, relatif à la possibilité d'une conciliation entre les théorèmes de la mécanique et la négation de la nécessité absolue de tous les phénomènes; il résulte de la discussion approfondie à laquelle se sont livrés les deux brillants champions des deux thèses opposées qu'ils sont d'accord pour regarder les actions libres, si elles existent, comme devant être représentées mécaniquement par des forces fonctions du temps.

On ne peut d'ailleurs avoir aucune raison de supposer que l'un ou l'autre n'ait pas une connaissance parfaitement claire, exacte et pré-

un miracle intérieur. Nous avons montré ailleurs que, *pratiquement*, l'action de l'*idée* rend compte de tout ce qui est attribué au *libre arbitre* : elle en est donc l'*équivalent*. Théoriquement, ce n'est pas au *libre arbitre* que nous tendons, car le libre arbitre enveloppe une impossibilité théorique ; c'est à un mode de *liberté* et d'indépendance supérieure, identique à la *moralité* idéale; et c'est par rapport à ce terme suprême que nous avons établi dans notre livre des *approximations* successives, permettant à l'homme un progrès indéfini. La philosophie du libre arbitre a détourné le mot liberté de son vrai sens et de son sens primitif pour en faire une force à double effet. Libres dans le bien et dans le désintéressement, nous n'avons pas besoin de l'être dans le mal et dans l'égoïsme, vraie servitude. L'évolution est toujours déterminée, mais en raison composée de la tendance radicale à la liberté et des nécessités extérieures au milieu desquelles a lieu son dégagement. Montrer que la liberté est tout au moins notre idéal et que cet idéal se réalise de plus en plus en se concevant, c'est laisser la porte ouverte à ceux qui croient que la réalité dernière n'est pas essentielle en une antinomie avec cet idéal et qu'il y a une puissance de bonne volonté en toutes choses, puissance immanente, active, non plus transcendante et oisive.

En somme, M. Secrétan — comme l'a fait ailleurs M. Renouvier — répète ici des arguments auxquels nous avons mainte fois répondu ; en y faisant nous-même ici une plus longue réponse, nous craindrions d'abuser de l'attention des lecteurs. Nous n'ajouterons donc qu'un mot. Ce n'est pas une « mauvaise action » que de travailler à détruire ce qu'il y a d'illusoire dans la croyance vulgaire au libre arbitre, tout en maintenant ce qu'il peut y avoir de vrai et d'utile dans l'idéal de liberté dont elle n'est qu'une formule inexacte.

Les théologiens et même les moralistes, tout comme les hommes d'Etat, ont toujours vu des « mauvaises actions » dans les opinions qui dérangent les idées reçues; pour le philosophe au contraire (M. Secrétan ne l'ignore pas), la mauvaise action serait de ne pas chercher toute sa vie la vérité avec une sincérité absolue, de ne pas renoncer franchement à toute opinion dont on a compris l'erreur ou l'incertitude, de ne pas avoir une foi assez grande dans la vérité pour croire qu'elle sera toujours utile, alors même qu'au premier aspect elle peut sembler sévère ou triste.

ALFRED FOUILLÉE.

1. Mai, juin et août 1882.
2. Décembre 1882, avril, juin et juillet 1883.

cise de la signification de cette formule; mais pour rendre leur pensée sous des formes plus saisissantes, pour la traduire d'une façon plus appropriée aux habitudes de la majorité de leurs lecteurs, tous deux ont employé des métaphores et des images qui ne pouvaient que correspondre plus ou moins imparfaitement à ce concept de forces fonctions du temps, qui ont peutêtre, par suite, suscité quelques idées erronées, ou entraîné quelque méprise sur le sens véritable et la portée effective des conclusions attaquées et défendues de part et d'autre.

Lorsque je suis moi-même intervenu sur ce point spécial de la discussion [1], je ne me suis point davantage préoccupé de ce danger qui ne m'a frappé qu'à une seconde lecture de la série des articles dont il s'agit. Peut-être cette préoccupation est-elle en réalité sans objet; j'ose espérer toutefois que nos lecteurs ne trouveront point absolument inutiles les quelques remarques qui vont suivre.

Toute force qui n'est pas constante varie nécessairement avec le temps, et de telle sorte que, pour chaque instant donné, elle a une valeur unique et parfaitement déterminée, qu'on puisse d'ailleurs ou non l'assigner par le calcul. A ce point de vue, toute force variable est donc fonction du temps. Mais ce n'est point de ce sens général qu'il s'agit pour la question qui nous occupe.

Le fait est que la plupart des forces dont on admet l'existence dans la physique mathématique sont d'une espèce toute particulière, à laquelle les tenants de la conversation de l'énergie prétendent d'ailleurs ramener l'universalité des forces de la nature. On conçoit fictivement la matière comme condensée en des points dits matériels, et c'est entre ces points et suivant la droite qui les joint que l'on regarde les forces comme s'exerçant par actions et réactions égales, contraires, et variant en fonction de la distance des deux points matériels considérés, c'est-à-dire de telle façon qu'à chaque valeur de cette distance correspond une valeur unique et déterminée de la force.

Quant au théorème de la conservation de l'énergie, il se déduit d'une équation qui existe en général entre la demi-variation de la force vive d'un système de points matériels, pendant un temps donné, et le travail total, pendant ce même temps, des forces qui actionnent ce système. Ce travail se calcule en partant de l'expression analytique des forces, expression dans laquelle peuvent entrer, en prenant le cas le plus général, les coordonnées qui déterminent la position des points du système dans l'espace à chaque moment, mais où peut entrer tout aussi bien le temps. Toutefois il est clair que, si le mouvement du système est connu, on peut supposer le temps éliminé au moyen des relations qui déterminent la variation dans le temps des coordonnées des points du système. Les forces apparaissent alors comme fonctions de ces coordonnées, et leur dépendance par rapport au temps n'est plus en évidence.

1. Janvier 1883.

Quant au travail, deux cas se présentent, d'après la forme analytique que prennent les fonctions des coordonnées qui représentent les forces :

Ou bien le travail est également une fonction des coordonnées des points du système, c'est-à-dire que, pendant une période donnée, il s'obtient sans ambiguïté par la différence de deux expressions analytiques déterminées en même temps que le sont, pour l'une la position finale pour l'autre, la position initiale de tous les points du système, sans que l'on ait à considérer la nature des chemins parcourus par ces points ni les conditions de leur mouvement pendant la période en question. C'est dans ce cas seulement que l'on peut formuler le théorème de la conservation de l'énergie; et c'est ce qui a lieu notamment lorsque les forces sont exclusivement fonctions des distances des points matériels, dans le sens que nous avons défini plus haut.

Ou bien au contraire les formes analytiques qui représentent les forces seront telles qu'on ne puisse pas déduire les mêmes conclusions que dans le cas précédent. C'est ce second cas, qui dans la réalité a lieu ou n'a pas lieu, mais qui a évidemment, au point de vue théorique, plus de généralité que le premier, c'est ce second cas, dis-je, que nous supposons implicitement quand nous parlons de forces fonctions du temps, par opposition aux forces fonctions de la distance, auxquelles s'applique le premier cas.

Il est incontestable que, si l'on considère comme plus haut un système où n'agissent que des forces fonctions des distances, la connaissance de l'état de ce système à un moment donné suffit pour que son état, au bout d'un temps déterminé quelconque, soit aussi rigoureusement déterminé sans ambiguïté; un tel système représente donc, aux yeux du philosophe, la nécessité ou la fatalité absolue.

Il ne peut suffire d'ailleurs, pour rompre la nécessité, d'introduire dans un tel système des forces fonctions du temps; car toute liaison mathématique définie suppose la nécessité par cela même qu'elle est posée, que ce soit avec le temps ou avec les coordonnées de l'espace. Si l'on veut un exemple, il est une sorte de dépendance des forces par rapport au temps qui est souvent admise dans les hypothèses des problèmes de mécanique, et qui, tout en supposant un déterminisme absolu, ne se prête point à l'application du théorème de la conservation de l'énergie. Cette dépendance a lieu par l'intermédiaire de la vitesse, qui s'exprime analytiquement en fonction du temps; ainsi on admet qu'un mobile subit de la part du milieu où il se meut une résistance variant avec la vitesse du mouvement; il est clair que des forces de cette nature ou d'autres analogues ne peuvent en aucune façon répondre aux conditions de la conciliation cherchée par les partisans de la liberté.

Mais j'ai à faire une autre remarque d'une importance beaucoup plus capitale. Si l'on veut conserver les données primitives du système mécaniste, c'est-à-dire l'hypothèse des points matériels et des forces s'exerçant uniquement entre couples de ces points, suivant la droite

qui les joint, je dis que, pour un mouvement écoulé (c'est-à-dire tel que tous ceux qui peuvent être l'objet d'une observation), il est toujours loisible, quand même ce mouvement aurait été plus ou moins libre, de se représenter les forces comme exclusivement fonctions de la distance.

Pour faire bien saisir la portée de cette remarque, je vais prendre un exemple aussi simple que possible. Je supposerai deux points matériels isolés, l'un A, fixe, l'autre B, doué d'une vitesse initiale quelconque et attiré vers A en raison inverse du carré de la distance; on sait qu'il tendra à décrire suivant une certaine loi déterminée une section conique dont le point A sera un foyer.

Mais je veux supposer en outre que le point B est *libre* en réalité de suivre une trajectoire quelconque. Pour concilier cette hypothèse avec la précédente et avec les principes admis en mécanique, il me suffit d'admettre que, en dehors de l'attraction *nécessaire* en raison inverse du carré de la distance, le point B est susceptible de développer sur le point A à chaque moment une force que j'appellerai *libre* et telle que la réaction égale et contraire exercée par A sur B, s'unissant par addition ou soustraction avec l'attraction *nécessaire*, soit capable de déterminer le mouvement de B suivant la trajectoire voulue.

Que cette trajectoire soit, par exemple, une ellipse ayant A pour centre, au lieu de l'avoir pour foyer; pour quiconque observerait le mouvement, le point B apparaîtrait dès lors comme sollicité par une force totale attractive proportionnelle à la distance ρ, soit $K\rho$, et, si la force *nécessaire* est $\frac{L}{\rho^2}$, la force *libre* aura pour expression $K\rho - \frac{L}{\rho^2}$, le théorème de la conservation de l'énergie étant d'ailleurs applicable pour tout le temps que durera le mouvement sur l'ellipse ayant son centre en A.

J'ai volontairement admis que le point *libre* choisissait une trajectoire très simple; mais on peut la compliquer à plaisir; si capricieuse qu'on la suppose pendant le laps de temps de l'observation, qui ne peut être infini, il sera toujours loisible de la regarder pendant ce temps comme définie analytiquement, au moins avec une approximation supérieure à l'exactitude des observations; il s'ensuivra dès lors dans les mêmes limites de temps que la force, *libre* par hypothèse, sera également déterminée analytiquement, comme fonction seulement de la distance ρ des points A et B, et que par suite le théorème de la conservation de l'énergie sera applicable.

Ainsi l'observation du passé, dès qu'on cherche à déterminer la loi de variation de la force, nous la montre indifféremment liée soit à la distance, soit au temps, auquel on pourrait tout aussi bien rapporter la force, ainsi que je l'ai fait remarquer en commençant; mais en tout cas la liaison est précise, et on peut mathématiquement en déduire les variations pour l'avenir.

Or il est clair que cette déduction est absolument contradictoire

avec le concept même de la liberté; mais quelle en sera la valeur? Evidemment nulle dans l'hypothèse où le point B est libre, et c'est là que se trouve toute la question, à laquelle l'expérience n'a rien à voir.

Quand j'aurais vingt ans de suite observé le mouvement du point B autour du point A, quand je l'aurais toujours vu décrire rigoureusement une ellipse ayant A pour centre, je n'aurais pour cela aucun droit de conclure que maintenant il va continuer à suivre la même trajectoire, à moins que précisément je ne sois convaincu qu'il n'est pas libre.

Parce qu'un esclave aura supporté sans murmure pendant vingt, trente ans, les outrages d'un maître inexorable, celui-ci n'en a pas moins lieu de craindre pour demain la révolte et la vengeance de l'opprimé.

Ainsi la force qui correspond au mouvement de mon point fictif *libre* apparaît comme nécessairement déterminée pour le passé, mais au contraire indéterminée pour l'avenir. Je puis d'ailleurs la considérer indifféremment soit comme fonction de la distance, soit comme fonction du temps.

La solution de continuité entre la forme déterminée de la fonction dans le passé et sa forme indéterminée pour l'avenir n'est nullement suffisante pour faire préférer le temps à la distance comme variable indépendante. Cette solution de continuité est la conséquence nécessaire de la contradiction qu'il y a entre le concept de liberté et la forme mathématique auquel on essaye de l'astreindre.

Il me semble inutile de passer de l'exemple simple que j'ai choisi à un système de points matériels complexe. J'allongerais inutilement ces observations, déjà trop longues.

J'ai essayé, après avoir précisé la notion de forces fonctions du temps, de montrer que l'hypothèse de la liberté, qui peut toujours y recourir en théorie, n'en a pas besoin en ce qui concerne l'expérience et, à ce point de vue, pourra toujours se concilier même avec les forces fonctions de la distance et avec la conservation de l'énergie : car l'expérience, même celle qui a pour objet la vérification d'une prévision, ne porte que sur un passé déterminé, et l'indétermination de la liberté ne vise que l'avenir.

Si l'expérience suffit pour établir entre les phénomènes des liaisons mathématiques propres à prévoir le futur d'après le passé, si ces liaisons supposent dès lors que l'avenir soit déterminé, l'expérience, quelle qu'elle soit, est absolument insuffisante pour affirmer que cette détermination est réelle.

La croyance à la nécessité des phénomènes repose, en dernière analyse, sur une hypothèse primordiale, celle de la causalité, indispensable à la constitution de la science, dont le but est précisément de calculer l'avenir d'après les besoins de l'humanité. Mais il n'est ni démontré ni démontrable scientifiquement que cette hypothèse soit applicable à tous les ordres de phénomènes.

PAUL TANNERY.

ANALYSES ET COMPTES-RENDUS

Noiré (Ludwig). Die Lehre Kants und der Ursprung der Vernunft, Mainz, 1882, in-8.

Les deux derniers ouvrages de M. Noiré : l'*Origine du langage*, 1877, et l'*Outil*, 1880, avaient posé et en partie résolu le problème de l'origine de la raison. Le langage en effet suppose la faculté de former des concepts, c'est-à-dire la raison. Pour se servir d'un outil, il faut être capable de réfléchir sur le travail qu'on veut accomplir, de concevoir à la fois le but que l'on veut atteindre et les moyens dont il est convenable de se servir, il faut être capable de penser. Le problème de l'origine du langage et le problème de l'origine de l'outil sont donc inséparables du problème de l'origine de la raison. Mais il n'était pas inutile de réunir dans un livre nouveau les conclusions seulement indiquées dans les deux précédents. M. Noiré nous avait montré que pour parler et pour faire usage d'un outil il faut penser. Qu'est-ce donc, en dernière analyse, que penser et comment l'homme est-il arrivé à penser? Tel est le double problème que M. Noiré se propose de résoudre dans le livre que nous analysons. En même temps, M. Noiré essayera d'établir l'accord de sa théorie avec la critique kantienne.

La philosophie, depuis Descartes, ne s'est guère préoccupée que de la première des deux questions posées par M. Noiré. Locke, Hume, Kant ont compris, et c'est leur grand titre de gloire, que la tâche véritable de la philosophie est d'analyser la connaissance humaine, de la décomposer en ses éléments, pour découvrir ce que c'est que la pensée. Kant le premier trouva le mot de l'énigme, lorsqu'il déclara, dans sa *Critique de la raison pure*, que toute connaissance suppose le concours de deux facteurs : la réceptivité des sens et l'activité de l'entendement. C'est seulement au XIX[e] siècle que l'idée d'étudier génétiquement, c'est-à-dire dans leur évolution, les facultés humaines, a commencé à se faire jour dans la philosophie. Mais cette étude n'a encore été tentée que par l'école anglaise, au point de vue empiriste. M. Noiré pense qu'on pourrait l'entreprendre au point de vue kantien. De ce que la pensée comprend un élément *à priori*, il ne suit pas que l'homme ait toujours pensé comme il pense aujourd'hui. L'activité du sujet pensant a pu se dégager, pour ainsi dire, à un moment déterminé du temps. Rien n'empêche que la raison ait eu un commencement et ait subi une longue évolution pour devenir ce qu'elle est aujourd'hui.

On peut donc chercher quelles sont les causes qui ont permis à l'homme de s'opposer au monde extérieur, de s'en distinguer et de former ainsi des concepts, c'est-à-dire de penser. Tel est le but que se propose M. Noiré.

Le livre de M. Noiré est divisé en deux grandes parties : la première est consacrée à une étude critique du kantisme; la seconde résout le problème de l'origine de la raison.

M. Noiré est kantien. Il désire avant tout concilier sa théorie avec la doctrine de Kant, car il pense que la critique kantienne est, au moins dans ses lignes essentielles, définitive et irréfutable. C'est donc sur Kant qu'il s'appuiera pour répondre à la première question : Qu'est-ce que penser? Pourtant, tout en respectant le fond du système kantien, il adressera à Kant quelques critiques qui ne sont pas sans importance.

Laissons l'exposé de la doctrine kantienne, que M. Noiré développe avec une élégance et une précision très remarquables, et insistons sur la modification qu'il propose de faire subir au kantisme.

1° L'esthétique transcendantale est inattaquable, elle constitue le principal titre de gloire de Kant. Le temps et l'espace sont les deux formes à *priori* de toute connaissance sensible, c'est un point définitivement acquis à la science philosophique.

L'analytique transcendantale, en revanche, peut être dégagée et simplifiée. M. Noiré pense avec Schopenhauer que les douze catégories sont un luxe inutile et que toutes peuvent être éliminées par la pensée, sauf une, qui est la seule fonction véritable de l'entendement, la causalité. La catégorie de substance, au premier abord, pourrait sembler devoir être également conservée. L'élimination de ce concept est pourtant le résultat des découvertes les plus importantes de la philosophie moderne. L'idée de causalité est absolument indispensable pour penser le monde des phénomènes, mais nullement celle de substance. La science a pour objet la recherche des causes et non celle des substances [1]. L'unique question que soulève l'observation des phénomènes est celle du « pourquoi », question à laquelle on répond par l'indication d'une cause. Quant à la question : Qu'est-ce que ceci? on y répond, non pas par l'indication d'une substance, mais par un mot qui désigne une idée générale, c'est-à-dire des caractères communs à tous les objets de même genre et purement phénoménaux. La causalité est donc la forme unique de l'entendement. Quant à la notion de matière (phénoménale), on l'explique suffisamment par les trois formes du temps, de l'espace et de la causalité. Qu'est-ce en effet que la matière ? C'est

1. M. Noiré ne nous semble pas ici prendre le mot substance dans le même sens que Kant. Ce que M. Noiré appelle substance, c'est en somme la chose en soi. Kant, au contraire, appelle substance la matière (phénoménale) invariable en quantité, qui remplit l'espace, et il croit que le concept de causalité suppose le concept de substance, parce que l'on ne peut penser une succession causale sans penser une matière permanente dans le changement.

ce qui est étendu (dans l'espace) et ce qui agit (dans le temps) conformément à la loi de causalité.

2° Kant a eu tort de séparer radicalement ce qu'il appelle sensibilité (*Sinnlichkeit*) de l'entendement (*Verstand*). Les trois formes, temps et espace (sensibilité) et causalité (entendement) sont en réalité inséparables et concourent également à la formation de toute représentation. Je ne puis rapporter mes impressions successives à un objet dans l'espace qu'en supposant la causalité. Aucune détermination du temps et de l'espace ne serait possible, si nous ne concevions la nécessité du devenir. En effet, lorsque je me représente un objet dans l'espace, je conçois nécessairement cet objet qui se modifie et qui change, qui est en rapport avec d'autres objets, comme un anneau dans la chaîne de l'universelle causalité. La possibilité de toute représentation objective, c'est-à-dire de l'expérience, repose donc sur ces deux lois *à priori* de la pensée :

Tout objet m'est donné dans le temps et dans l'espace.

Tout changement suppose une cause et il est impossible de séparer ces deux lois.

3° Enfin si Kant a su admirablement discerner les éléments de la connaissance représentative, il a moins bien compris la nature de la connaissance réflexive, qui est la pensée [1]. Pour penser, en effet, il ne suffit pas de se représenter dans le temps et dans l'espace des phénomènes liés causalement, il faut encore réfléchir sur ces représentations, les élaborer de manière à les détacher, pour ainsi dire, des objets qui les causent. Il faut que ces représentations deviennent indépendantes, mobiles. Il faut que la pensée puisse les reproduire à volonté, en l'absence des objets qui leur correspondent, et s'en servir comme d'instruments toujours soumis à son activité ; et il faut pour cela qu'elles deviennent concepts. Or Kant n'a pas étudié la formation des concepts. Souvent même il confond les deux mots concept et représentation (*Begriff* et *Vorstellung*). Or ce n'est pas le pouvoir de former des représentations objectives, c'est le pouvoir de former des concepts qui caractérise la pensée humaine et la distingue de l'intelligence animale. La tâche de M. Noiré sera donc :

1° Montrer que la raison est essentiellement le pouvoir de transformer des représentations en concepts.

2° Chercher comment l'intelligence humaine est parvenue à former

1. M. Noiré n'indique peut-être pas assez exactement dans son livre en quoi consiste le problème posé par Kant dans la critique de la raison pure. Kant cherche comment des représentations dans le temps et dans l'espace, d'abord purement subjectives, peuvent devenir des objets, et sa réponse est : parce que l'entendement leur applique des concepts *a priori* et ainsi les pense. Kant cherche à quelles conditions un monde extérieur objectif est possible. Une fois en possession d'objets, la pensée peut comparer ces objets, abstraire, généraliser, etc. Mais l'important est d'avoir des objets, et non de vaines apparitions subjectives.

ses premiers concepts. Le problème de l'origine de la raison se confond avec celui de l'origine des concepts.

Pour bien comprendre la nature de la raison humaine, cherchons, avec M. Noiré, ce qui manque à l'intelligence animale. Le chapitre intitulé *Vernunft und thierischer Intellect*, Raison et intelligence animale, nous paraît une des études les plus précises et les plus vraies qui aient jamais été faites sur l'intelligence des animaux. M. Noiré accorde à l'animal le pouvoir de former des représentations. L'animal possède donc une sorte d'entendement, c'est-à-dire les formes du temps, de l'espace et de la causalité (dont il n'a d'ailleurs aucun concept). Mais il est incapable de réagir sur ces représentations formées dans son esprit par les objets. La représentation ne se présente à la conscience de l'animal que si elle est excitée par des impressions venues du dehors. Jamais l'animal ne sera capable de la réveiller volontairement, en l'absence de son objet, ce qui revient à dire que l'animal ne peut pas penser à un objet qui ne frappe pas ses sens. Ainsi le singe peut bien s'enrouler dans sa couverture lorsqu'on la lui présente ; mais il est douteux qu'il soit capable, ayant froid, d'évoquer dans sa conscience la représentation de cette couverture si elle n'est pas devant ses yeux. M. Noiré se demande même si la mémoire de l'animal conserve, comme la nôtre, d'anciennes représentations, de manière que ces représentations puissent être réveillées par association d'idées. Le chien qui fuit à la vue du fouet ne se représente peut-être pas nettement l'usage que son maître peut faire de ce fouet. Il est plus probable que la vue du fouet agit directement non sur l'intelligence, mais sur ce que M. Noiré appelle, avec Schopenhauer, le *Wille*, la volonté de l'animal, c'est-à-dire que la représentation détermine immédiatement chez lui une tendance à fuir sans qu'il sache exactement pourquoi.

De l'impossibilité où se trouve l'animal de réagir sur ses représentations et de les reproduire volontairement, il résulte :

1° Que l'animal n'invente, ne crée rien. Car pour inventer, pour créer, il faut pouvoir se représenter un objet qui n'existe pas encore et faire de cet objet simplement conçu le but de son activité. L'animal exécute, il est vrai, certains travaux, souvent fort compliqués, mais on sait que ces travaux sont toujours invariablement les mêmes : aussi peut-on croire que l'activité par laquelle il les accomplit résulte d'une excitation irréfléchie, inconsciente peut-être, du « Wille ». L'acte de l'insecte qui construit un nid est une sorte de fonction organique. Entre le travail de cette larve aquatique, qui se construit un fourreau avec des brindilles de bois et des coquillages, et la sécrétion par laquelle le limaçon se recouvre d'une coquille, il n'y a peut-être aucune différence radicale. Dans les deux cas c'est la volonté inconsciente de la nature qui agit.

2° Aucun animal ne se sert d'un outil ni d'un instrument. Il faudrait en effet pour cela qu'il fût capable d'évoquer volontairement dans sa conscience : 1° la représentation du but à atteindre, 2° la représentation

d'un objet comme pouvant servir de moyen pour atteindre ce but.

3° Aucun animal ne peut combiner des moyens en vue d'une fin. L'homme seul dispose pour ainsi dire de ses représentations, les réveille à son gré et les combine en vue de fins toujours plus éloignées.

Mais comment la représentation arrive-t-elle à se dégager, à s'isoler pour ainsi dire de l'objet?

M. Noiré répond : en devenant concept et en s'attachant à un mot.

Pour que l'oiseau fût capable de se représenter le nid qu'il veut bâtir et d'agir d'après cette représentation, il faudrait qu'il eût un concept général du nid. Le nid qu'il va construire n'existe pas encore. Or, pour imaginer ce nid qui n'existe pas, il faudrait qu'il eût conservé dans sa conscience un grand nombre de représentations de nids particuliers, qu'il pût évoquer librement dans son esprit toutes ces représentations, les comparer, remarquer ce qu'elles ont de commun et former ainsi l'idée d'un nid quelconque, c'est-à-dire un concept du nid en général. Pour se servir d'un instrument, il faut encore avoir des concepts. Je veux enfoncer un clou, je cherche autour de moi une pierre. En voyant la tête du clou que je veux enfoncer, je pense à une pierre quelconque, que je ne vois pas. Je sais donc ce que c'est qu une pierre, j'ai un concept de la pierre. L'élément primitif de toute activité intellectuelle est donc le concept. Or le concept est inséparable du mot. Il n'y a pas plus de mot sans concept que de concept sans mot. Si par la pensée je supprime le mot, il ne reste plus dans mon esprit que des représentations plus ou moins vagues, mais toujours particulières. Je me représente non pas le cheval en général, mais un cheval particulier. D'un autre côté, tout mot correspond à un concept. Même les mots qui désignent un objet particulier, même les noms propres, supposent des concepts. Le concept du soleil est formé d'un nombre infini de représentations particulières du soleil (au zénith, à l'horizon, voilé, etc.) que nous comparons et dont nous écartons tout ce qui nous paraît accidentel, pour ne conserver que l'essentiel. Le mot César représente ce qui dans César est durable, permanent. Pour dégager ce durable et ce permanent, il faut évoquer dans mon esprit et comparer un nombre aussi grand que possible de représentations de César, à différentes époques et dans des circonstances différentes de sa vie. L'homme a donc acquis la faculté de former des concepts en même temps que le langage, et la raison s'est éveillée en lui quand il a commencé à concevoir, c'est-à-dire à parler. La question de l'origine de la raison revient donc à celle-ci : Comment, sous quelle influence, ont pris naissance les premiers concepts et les premiers mots? M. Noiré nous a déjà fait connaître, dans ses deux derniers ouvrages, sa réponse à cette question. C'est le travail en commun qui a créé à la fois les premiers concepts et les premiers mots du langage. Mais M. Noiré reprend sa théorie avec de nouveaux développements et sous une forme plus précise, plus philosophique que dans ses précédents écrits.

Le langage (et par conséquent la raison) n'ont pu prendre naissance

que dans la vie sociale. Le langage suppose non seulement une volonté et des sentiments communs, mais encore des représentations communes. Dans les sociétés animales, on peut déjà constater une certaine communauté de volonté et de sentiments. Dans une troupe d'animaux, tous les individus sentent en commun et agissent de concert. Cette volonté, ces sentiments communs s'expriment par des cris plus variés que ceux des animaux qui vivent seuls. Que leur manque-t-il pour penser et pour parler? Des représentations communes. Or M. Noiré pense que c'est par le travail en commun de la horde primitive que se sont formées les premières représentations communes et les premiers concepts. En effet, la représentation des modifications apportées au monde extérieur par le travail commun dut acquérir d'abord une netteté toute particulière dans la conscience des travailleurs. En outre elle put s'objectiver. En effet, dans l'effort qu'il déploie pour modifier le monde extérieur, le sujet s'oppose à l'objet qui lui résiste et s'en distingue; il parvient ainsi à le concevoir comme existant hors de lui. Enfin cette représentation, plus précise que toute autre et déjà objective, put s'associer à un son de voix qui servit à la désigner. Or, une fois attachée à un son de voix, elle devint concept.

Toutes les fois que des hommes exécutent en commun un travail pénible, ils s'encouragent par un cri que tous répètent à la fois et qui varie suivant la nature du travail. Ce cri devait naturellement s'associer avec la représentation de l'œuvre accomplie. Il devint petit à petit la *nota* de cette représentation, servit à la fixer dans les esprits et devint un moyen de la réveiller en l'absence de son objet. Mais par là même cette représentation se transforma en concept. En effet, tel son de voix désignait non plus tel travail particulier dans telles circonstances particulières, mais aussi tout travail semblable. Ainsi l'acte de creuser, non pas telle caverne déterminée, mais une caverne en général, s'associa avec un certain son de voix. Or le jour où l'homme devint capable d'évoquer par un cri, dans son esprit et dans celui de ses semblables, l'idée de caverne creusée ou à creuser en général, il eut des concepts, c'est-à-dire pensa. Précisons bien l'idée de M. Noiré.

La pensée consiste avant tout dans le pouvoir d'abstraire, qui n'est autre chose que le pouvoir de reconnaître le semblable dans le dissemblable, et le dissemblable dans le semblable. Ceci posé, imaginons la caverne creusée en commun, par un accord inconscient des volontés. La caverne creusée n'est pas un objet indépendant comme les autres de l'activité humaine, elle est produite toujours et partout par un même acte de volonté. — Les différentes cavernes, toujours creusées de la même manière, ne sont donc en somme qu'une seule et même caverne. De là la possibilité pour les travailleurs de concevoir des objets différents comme semblables, c'est-à-dire d'abstraire. Enfin lorsque le cri, par lequel le travailleur s'encourageait d'abord instinctivement, se fut associé avec la représentation de la caverne, l'homme

put, en répétant ce cri, éveiller dans son esprit et dans celui des autres, l'idée de caverne ou l'idée de creuser en général. Or évoquer par un son de voix une idée générale, c'est à la fois parler et penser.

Toute cette théorie s'accorde d'ailleurs parfaitement avec l'analyse que M. Noiré fait, au commencement de son livre, des principes de la connaissance humaine. L'entendement est causalité, la raison doit donc être tout d'abord la causalité prenant conscience d'elle-même. Or c'est en devenant cause d'un changement dans le monde extérieur que l'homme, suivant M. Noiré, a dégagé le concept qui est l'essence même de l'entendement. Le cri qui désignait la caverne ou plutôt l'acte de creuser une caverne s'associait, dans l'esprit de l'homme primitif, à la fois avec l'idée de l'effet produit et avec l'idée de l'acte cause de cet effet. En concevant la caverne creusée, le travailleur concevait un rapport de causalité. Aussi le sens des premiers mots était-il à la fois objectif et verbal. Ces mots exprimaient tout ensemble l'acte (verbe actif) et son objet (substantif).

L'homme a donc formé ses premiers concepts en agissant. Il conçut d'abord les objets sur lesquels s'exerçait directement son activité. Il ne put acquérir des idées générales des objets sur lesquels il ne pouvait agir qu'en les concevant eux-mêmes comme des causes, des activités dont il subissait les effet. Ainsi l'homme eut l'idée de soleil, le jour où il rapporta la lumière et la chaleur qui l'affectaient à un être distinct de lui et actif comme lui. M. Noiré explique ainsi d'une manière très satisfaisante la tendance des races primitives à peupler la nature de divinités. Les premiers concepts de l'homme furent en résumé des concepts de causes et d'effets. Les premiers objets dont il se distingua furent ceux qu'il modifiait par son travail ou qui le modifiaient lui-même.

C'est donc en dernière analyse le travail qui a créé à la fois le langage et la raison. Les hommes sont devenus des êtres pensants, lorsque le besoin les contraignit à s'unir pour lutter et travailler en commun. Il est probable que, si l'âge d'or de la période tertiaire avait toujours duré, l'homme, menant une vie trop facile, n'eut jamais conquis la raison. C'est l'époque glaciaire qui, lui imposant la nécessité d'un rude travail, d'une lutte pénible pour la conservation de l'existence, a déterminé le premier éveil de la pensée raisonnable. L'homme autrement fût resté une sorte d'animal, peu supérieur aux singes anthropomorphes, et notre planète, suivant le mot de M. Renan, eût, comme probablement tant d'autres mondes, manqué sa destinée.

M. Noiré, tient avant de terminer son livre, à bien établir l'accord de sa théorie de l'origine de la raison avec le kantisme. Il pense même que cet accord est le meilleur témoignage de la vérité de sa doctrine.

Toute connaissance, dit Kant, suppose deux facteurs : réceptivité des sens et activité de la pensée. M. Noiré attribue à l'activité de la pensée une importance capitale. Il n'a d'autre but que de chercher comment cette activité est arrivée à se dégager. Quant aux sens, pures

réceptivités, qui fournissent à la pensée ses matériaux, pour M. Noiré, c'est la vue tout d'abord qui donne à l'esprit la représentation objective des changements apportés au monde extérieur par le travail, c'est ensuite l'ouïe qui recueille et conserve des sons de plus en plus variés et associés avec les représentations devenues concepts.

Kant ajoute : La pensée suppose des représentations dont les éléments, fournis par les sens, sont élaborés par l'imagination synthétique, qui leur impose les formes *à priori* du temps et de l'espace. Nous avons vu que M. Noiré accepte pleinement toute cette partie de la doctrine kantienne.

La pensée unit et ordonne ces représentations au moyen de concepts innés *à priori;* ce sont ces concepts qui donnent aux représentations une valeur objective. Kant admettait douze concepts primitifs. De ces douze concepts, un seul est conservé par M. Noiré, le concept de causalité. Or la causalité *à priori* joue un rôle capital dans la théorie de M. Noiré. C'est l'effet produit causalement par le sujet qui devient phénomène objectif, et c'est le cri ou le mot qui, réunissant les deux termes de ce rapport causal, détermine la formation du premier concept. Cette première synthèse une fois accomplie, l'homme possesseur de concepts qui lui permettent d'évoquer volontairement dans son esprit des représentations, en l'absence de leur objet, peut augmenter indéfiniment le nombre des termes de la série causale qui unit l'activité du sujet au but qu'il veut atteindre. Ainsi prend naissance cette « mobilité des termes de la série causale [1] », qui est le caractère le plus important de la raison humaine. En résumé, en dehors du schème fondamental du temps, de l'espace et de la causalité, il est impossible de concevoir ni d'exprimer aucun objet. Ces formes sont donc la condition de toute pensée, mais elles ne sont pas la pensée. C'est ce que Kant n'a peut-être pas assez compris, et le grand mérite de M. Noiré est d'avoir vu ce qui caractérise la pensée, le pouvoir de former des concepts.

M. Noiré est donc kantien, et son livre est une heureuse tentative pour concilier le kantisme avec la doctrine de l'évolution, conciliation qui nous semble ouvrir à la philosophie sa véritable voie. Ajoutons pour terminer que M. Noiré est kantien à la manière de Schopenhauer; sa théorie, toute kantienne, comme nous venons de le voir, est peut-être pourtant plus directement inspirée de Schopenhauer que de Kant. M. Noiré s'est proposé, en somme, de chercher comment la représentation objective s'est dégagée de la volonté inconsciente. Le travail en commun pour la conservation de l'existence fut d'abord une manifestation à peine consciente du *Wille*, de cette tendance aveugle de l'être à se conserver et à se développer. M. Noiré croit que le cri, qui plus tard devient le mot articulé, est, lui aussi, intimement lié à la volonté. Mais la volonté luttant contre le monde extérieur, modifiant les objets pour les faire servir à la conservation et au développement de la vie,

1. *Beweglichkeit der Causalglieder.*

éveilla petit à petit la représentation objective, laquelle, associée au mot, devint concept. Toute la théorie de M. Noiré peut donc être considérée comme une heureuse interprétation du : *Welt als Wille und Vorstellung*.

H. LACHELIER.

Malcolm Guthrie. — ON Mr SPENCER'S UNIFICATION OF KNOWLEDGE. *L'unification de la science d'après Herbert Spencer*. London, Trübner, 1882.

M. Malcolm Guthrie nous démontrait en 1879 (voir notre compte rendu dans la *Revue* de mars 1881) que la formule de l'évolution, énoncée par l'auteur des *Premiers Principes*, n'explique qu'un fort petit nombre de phénomènes. Aujourd'hui, notre philosophe revient à la charge. Après s'être attaqué à la métaphysique du maître, il en veut à sa logique. M. Spencer a-t-il *unifié le savoir ?* Tel est d'ailleurs à ses yeux l'objet de la philosophie (Cf. *Premiers Principes*, deuxième partie, chapitres I et II).

I. Pour atteindre ce but, ou du moins pour se flatter de l'avoir atteint, il faut, ce semble, être en possession de l'axiome universel. Si l'on trouve une formule qui rende raison de tout, la synthèse universelle est réalisée. Ce n'est pas assez dire : la formule une fois posée, du jour où l'on essayera d'en extraire le contenu, une série de théorèmes se développera, et chacun d'eux nous apparaîtra, comme le principe générateur d'un groupe donné d'êtres. Mais chaque principe générateur est par hypothèse un corollaire de l'axiome éternel. En fin de compte, c'est donc l'axiome éternel qui rend raison de tout.

A cet égard, M. Spencer et M. Charles Secrétan seraient d'accord l'un avec l'autre; pour tous deux il n'est pas de philosophie digne de ce nom qui ne soit *progressive*. La philosophie ne vise-t-elle pas à expliquer toutes les choses par l'unité de leur principe?

Comment trouver ce principe? Ici, M. Spencer et M. Secrétan se séparent : le philosophe chrétien de Lausanne demande que la philosophie *progressive* repose sur la philosophie *régressive*, la dialectique *descendante* sur la dialectique *ascendante*. L'absolu est trop au-dessus de l'homme pour que d'un bond il s'élève jusqu'à lui. Tout autre est la présomption de M. Spencer : il débute par la philosophie progressive (*Premiers principes*) ; la philosophie régressive (*Principes de biologie; Principes de psychologie*) sert de contre-épreuve [1]; rien de plus.

Dès lors comment trouver la formule créatrice, celle qu'il suffit de prononcer, pour voir aussitôt surgir, selon l'ordre des temps, l'indé-

1. Cf. *Premiers principes*, p. 141 de la traduction française.

finie variété des êtres et des phénomènes ? Une seule route mène à l'absolu, celle qu'a suivie Plotin, la route du *mysticisme* [1].

Aussi bien M. Spencer commence-t-il l'exposition des *Premiers principes* par un acte de foi religieuse. Il se prosterne devant l'Inconnaissable et offre l'encens au dieu inconnu.

Osera-t-on dire que tout ce qui est, n'existe que dans et par l'Inconnaissable? M. Spencer s'arroge ce droit; mais espère-t-il avoir rendu raison de tout? dire que l'oxygène et l'hydrogène sont des manifestations d'un inconnaissable, ou d'un pouvoir inconnu, cela fait-il avancer la science? « Pas d'un iota, » répond M. Guthrie.

Sortons de l'Inconnaissable. Dans ce monde qui nous est accessible, on remarque que tous les phénomènes sont, ou des phénomènes de conscience, ou des phénomènes objectifs. Donc, si l'on ne sait rien de l'Inconnaissable tel qu'il est en soi et par soi, on peut affirmer du moins que toutes ses manifestations se ramènent à deux, les *subjectives* et les *objectives*, les *fortes* et les *faibles*.

Que vaut l'assertion? qu'implique-t-elle? quels en sont les corollaires? Si l'on vient nous dire que l'espèce homme comprend d'une part les hommes, de l'autre les femmes, pourrons-nous déduire de cette proposition générale la pluralité des races humaines? Pourrons-nous connaître *à priori* les variétés ethnologiques [2]? La proposition est stérile et la « méthode psychologique d'unification », à laquelle M. Spencer avait recours, en désespoir de cause, est une méthode condamnée.

Aussi va-t-il essayer d'une autre que M. Malcolm Guthrie appelle « la méthode métaphysique [3] ». Il nous dira par exemple que tout ce qui est, n'existe qu'en vertu de la « persistance de la force ». Rien de mieux, pourvu qu'on sache ce qu'est la force. M. Spencer s'en garde bien de le savoir : la force, c'est, pour lui, un mode de l'Inconnaissable ; disons mieux, c'est l'un des noms de l'Inconnaissable. Loin d'avancer, on recule et on se retrouve en présence du mysticisme qu'on voulait éviter.

Pour échapper à cet inconvénient, le mieux n'est-il pas d'unifier la science sans franchir les bornes du monde connu? Aussitôt les termes prendront un sens précis, on saura toujours de quoi l'on parle; le terme *matière* signifiera dès lors ce que tout le monde sait; il deviendra le substitut d'un certain nombre de phénomènes; produits, s'il faut en croire les chimistes, par soixante-dix corps indécomposable. Mais pourra-t-on expliquer tous les phénomènes de l'univers sans introduire dans l'explication aucun facteur additionnel? Les propriétés des soixante-dix corps simples suffiront-elles à la tâche? Et d'ailleurs, quand cela serait, comment se flatter d'avoir unifié la connaissance si l'on reste en face de soixante-dix facteurs irréductibles? La « méthode

1. Cf. Malcolm Guthrie, *ouvr. cit.*, p. 9 et suiv.
2. *Ibid.*, p. 25.
3. *Ibid.*, p. 30.

physique d'unification » est destinée à un irrémédiable échec[1].

Pour unifier la connaissance, il faut s'élever au-dessus de la science positive. M. Spencer l'a compris, et à certains égards on ne peut lui en faire aucun reproche. Rien n'est plus vraisemblable que cette explication (l'expérience la vérifiera peut-être un jour), en vertu de laquelle les facteurs constitutifs de l'univers se ramènent à l'unité; aussi bien l'unité seule est-elle absolument irréductible. Une matière douée de forces attractives et répulsives, ne voilà-t-il pas l'élément qui se retrouve au fond de tout, le *substratum* universel, pour ainsi parler? Essayez pourtant d'expliquer la conscience. Si la conscience est un des facteurs élémentaires du monde, que devient le principe de la persistance de la force? Peut-on se flatter de découvrir entre la force consciente et les autres forces physiques une relation analogue à celle de la chaleur avec l'électricité par exemple[2]? Si la conscience n'est pas dès l'origine des choses, comment comprendre qu'elle puisse éclore plus tard?

En d'autres termes, le tort d'Herbert Spencer a été de croire qu'à l'aide du général on pouvait rendre raison du particulier. Ainsi, rien ne résulte *à priori* du principe de la persistance de la terre, rien, absolument rien, pas plus que de l'immutabilité divine ne résulte la création du monde. Par quel étrange oubli de sa proposition fondamentale M. Spencer a-t-il osé rattacher au principe en question la loi de l'*instabilité de l'homogène*? Qui dit persistance dit stabilité : ainsi du moins paraît l'exiger la logique. Mais nous prenons mal la pensée de M. Herbert Spencer. Quand il nous parle de l'instabilité de l'homogène, il n'entend pas du tout un état primitif de l'univers où tout serait homogène; il veut nous expliquer simplement pourquoi et comment une matière homogène ne peut subir l'action des forces environnantes sans dépouiller peu à peu son homogénéité primitive. Que cela ne soit point contraire à la loi de la persistance de la force, il se peut; mais cela peut-il s'en déduire *à priori?* Il le faudrait pour que M. Spencer eût raison.

N'oublions pas d'ailleurs que le principe de la persistance de la force ne saurait offrir la moindre garantie tant que l'on maintiendrait au terme « force » le sens que lui a donné M. Spencer. Ni la *force*, ni la *matière*, ni le *mouvement* ne sont pour M. Spencer ce qu'ils sont pour tout le monde : matière, mouvement, force, ce sont là de purs symboles, *verba et voces*. Donc l'unification de la science est un but qu'il faut désespérer d'atteindre.

II. L'échec de M. Spencer dans ce que nous nous permettrons d'appeler la partie progressive de son système est aussi complet que possible. Arrivons à la partie régressive et consultons les œuvres du maître qui fait suite aux *Premiers principes*. La *Psychologie*, la *Biologie* nous permettront peut-être l'une ou l'autre de trouver une formule de synthèse décidément féconde.

1. *Ibid.*, p. 37 et suiv.
2. Cf. p. 54.

Espoir chimérique. Ne sait-on pas que tout se tient ou doit se tenir dans l'œuvre du métaphysicien anglais? Sa dialectique ascendante nous mènera vraisemblablement au point de départ même de sa dialectique descendante. Ou le système de M. Spencer est incohérent, ou, arrivés au terme de nos excursions psychologiques ou biologiques, nous retrouverons la Persistance de la Force.

C'est en effet là où nous sommes conduits à la fin de la partie III des *Principes de psychologie* [1]. « Le résultat général, écrit M. Spencer, c'est que l'agrégat vif, quand il manifeste une résistance passive, tout aussi bien que quand il manifeste une énergie active, est inévitablement associé dans la conscience à l'idée d'une puissance séparée de lui, mais analogue à lui d'une certaine manière, puissance que développe constamment en lui-même l'agrégat faible... » On lit à la page 524 : « Une fois de plus, nous sommes ramenés à cette conclusion, maintes fois atteinte par d'autres voies : que derrière toutes les manifestations extérieures et intérieures *il y a une puissance qui se manifeste.* »

Ces deux assertions rapprochées l'une de l'autre permettraient de démontrer psychologiquement l'existence de l'Inconnaissable (on sait que l'existence de l'Inconnaissable, ou la persistance de la Force, c'est tout un : la première formule appelle la seconde); elles semblent postuler en outre une sorte d'analogie phénoménale entre l'objet et le sujet. Voici qui est grave; que va devenir la théorie du « double aspect » ? pourra-t-on maintenir ce qui a été dit dans les *Premiers principes* sur les deux formes générales et irréductibles à travers lesquelles l'Inconnaissable se dérobe et se manifeste tout à la fois?

M. Guthrie a raison d'insister sur les équivoques auxquelles s'est complu son éminent adversaire. Comment maintenir le « double aspect » de l'Inconnaissable quand on a reconnu que l'objet est en un certain sens, analogue au sujet? Ici, l'auteur des *Principes de psychologie* parle une langue que comprendrait un disciple de Maine de Biran; son attitude est celle d'un métaphysicien dynamiste. Il y a plus : si l'objet est *partiellement* analogue au sujet, ne se pourrait-il pas qu'ils fussent *essentiellement* identiques? ils participeraient l'un et l'autre de l'essence de l'Inconnaissable. Or, si l'analogie de nature, qui rapproche le sujet de l'objet, reçoit sa preuve de l'expérience psychologique, l'Inconnaissable cesse aussitôt de mériter ce nom, et la métaphysique de M. Spencer nous apparaît comme une construction d'argile. Ces conséquences, M. Guthrie, s'il ne les indique pas en propres termes, nous conduit du moins à les entrevoir.

A vrai dire, l'analogie dont il est question entre les manifestations objectives et les manifestations subjectives de la « Puissance inconnue » n'existe qu'à une condition et qui n'a pas échappé à la pénétration de notre écrivain. Sans doute si la pierre résiste à la main qui la presse il n'est pas inexact de dire que la main, elle aussi résiste à la pierre. Toute force implique une résistange; toute résistance, disons mieux,

1. P. 497 de la trad. française.

implique une autre résistance qui s'exerce en sens contraire. Toutefois la résistance de la main est accompagnée de conscience ; dira-t-on que la pierre a conscience de résister? Autant vaudrait introduire la conscience au nombre des facteurs élémentaires de l'évolution, ce qui exposerait à des difficultés invincibles. Mais si l'on refuse toute conscience à la pierre, que devient « l'analogie » en question? La théorie du double aspect reste donc entière, au moins dans cette partie du système. Notons toutefois que la solution donnée par M. Spencer au problème du « réalisme » est loin d'impliquer une solution définitive du problème de la philosophie. Pour réaliser la synthèse universelle, il faudrait procéder avec plus de lenteur. De nous dire que l'analyse psychologique aboutit à l'unité de substance ou, ce qui revient au même à la thèse de l'Inconnaissable, cela ne peut suffire. D'abord, entre la thèse de l'Inconnaissable et celle de la persistance de la force, il n'est pas de lien analytique, quoi qu'en ait pensé l'auteur des *Premiers principes*. Ensuite, quand la psychologie donnerait gain de cause au principe de la conservation de la force, en devrions-nous conclure qu'elle confirme les corollaires soi-disant immédiats du principe? La *loi de l'évolution* est un de ces corollaires. Selon M. Spencer, toute évolution est soumise aux conditions que l'on sait : — une intégration — de matière — accompagnée d'une dissipation — de mouvement pendant laquelle — la matière — passe d'une homogénité indéfinie et incohérente à une hétérogénéité finie et cohérente, et — pendant laquelle le mouvement retenu subit une transformation analogue.

Cela dit, il est aisé de voir que M. Spencer en use trop librement avec sa loi fondamentale. M. Guthrie, dans son premier travail sur la *Formule de l'Evolution*, nous a montré que cette formule est trop étroite s'il s'agit d'expliquer les phénomènes biologiques, et trop large s'il faut rendre compte des faits de conscience. Qu'il y ait dans l'évolution psychique intégration de phénomènes, progrès vers l'hétérogénéité, rien n'est plus admissible; mais y a-t-il « intégration de matière »? L'auteur des *Principes de psychologie* le conteste. D'autre part les phénomènes du monde organique n'exigent-ils aucun facteur additionnel? peuvent-ils trouver leur raison d'être dans les sept conditions (il y en a sept, ni plus ni moins) explicitement posées dans la formule?

L'étude des *Principes de psychologie* atteste chez M. Spencer un oubli partiel de ces conditions. L'étude des *Principes de biologie* à laquelle son adversaire va consacrer près de la moitié de son livre nous apprendra de quelle merveilleuse aptitude l'éminent métaphysicien fait preuve, quand il saute à pieds-joints par-dessus les difficultés, pour la plus grande gloire du système, et aussi, pour la plus grande confusion du lecteur.

M. Malcolm Guthrie, dans cette partie de son étude, s'est montré ce que nous le savions être, dialecticien consciencieux et exact, disputeur subtil, toujours à l'affût des équivoques, des ambiguïtés de termes. Il

n'aime pas qu'on « sollicite » les mots; leur sens doit être fixé une fois pour toutes. Prendre un mot dans une acception légèrement différente du sens qui lui est généralement attribué, c'est, qu'on le veuille ou non, introduire, pour les besoins de la cause, un facteur additionnel. M. Spencer se montre vraiment ingénieux à faire rendre aux mots plus qu'ils ne contiennent. A première vue, tous les facteurs dont il nous a parlé dans les *Premiers principes* interviennent dans la *Biologie*, pas un de plus : regardez-y de près, tous ces facteurs sont d'origine nouvelle, malgré le nom ancien qui leur sert de passe-port. Suit une longue et intéressante étude sur les équivoques du mot *équilibration*. Tout autre est l'équilibre à l'aide duquel une force tient en échec une autre force mécaniquement égale, tout autre est l'équilibre qui se manifeste dans l'ordre organique et par lequel l'être vivant résiste de plus en plus à l'action déprimante des forces externes. D'ailleurs, les *Principes de biologie* pèchent par la base. Qu'est-ce que la vie? en quoi les facteurs élémentaires du monde inorganique et ceux du monde de la vie diffèrent-ils les uns des autres? On nous le dit, mais d'une façon sommaire, comme si, à la faveur de l'obscurité des termes, on désirait fuir toute explication définitive.

Entre l'organique et l'inorganique, s'il faut en croire M. Spencer, il n'est qu'une simple différence de degré. Le principe de la persistance de la force nous contraint à expliquer la nature des composés, par les mêmes facteurs que celle des composants. Quels sont-ils? L'oxygène, l'hydrogène, l'azote et le carbone. D'où vient que de leur coopération résulte un être vivant? Allèguera-t-on leur extrême mobilité moléculaire? Cette mobilité des molécules doit être singulièrement amoindrie, puisque les facteurs chimiques des êtres vivants sont passés de l'état gazeux à l'état solide? Osera-t-on prétendre que la mobilité moléculaire est la même, en dépit du changement d'état? Alors il faut abandonner la loi de l'évolution, qui exige qu'à toute intégration de matière corresponde une dissipation de mouvement.

En somme, où est la différence entre l'inorganique et le vivant? Pour le savoir, il aurait fallu que M. Spencer écrivît un livre sur l'évolution des êtres inanimés. Ce livre manque : et l'auteur n'a suppléé que très imparfaitement à cette lacune dans l'*Appendice* au premier volume des *Principes de biologie*. Parfois, il semble que les lois exposées dans les *Premiers principes* suffisent à rendre raison des phénomènes biologiques, mais c'est à la condition que les phénomènes biologique soient donnés, et qu'on nous a dit comment s'effectue le passage de l'ordre inanimé à l'ordre animé, par le seul concours du principe de la persistance de la force et de ses corollaires. Nous devrions le savoir en dépit des ruses et des habiletés de prestidigitateur dont M. Spencer fait preuve; nous l'ignorons encore. Et l'on viendrait soutenir que la synthèse universelle est possible, et que l'espérance d'un savoir complètement unifié ne sera pas de longtemps interdite à l'espèce humaine.

III. Cette conclusion est bien faite pour inspirer aux évolution-

nistes des réflexions décourageantes, et pourtant M. Malcolm Guthrie entend rester favorable à la doctrine de l'évolution. Il le dit dans sa préface ; pourquoi donc cette lutte obstinée contre le représentant le plus justement attitré de l'évolutionnisme contemporain? Pourquoi livrer une bataille de quatre cent soixante-seize pages à un adversaire qu'on ne peut se résoudre à traiter en ennemi? Il y a mauvaise grâce à douter de la bonne foi d'un écrivain. Aussi ne voudrions-nous pas suspecter les convictions évolutionnistes de M. Malcolm Guthrie. Toutefois, malgré notre désir d'être juste, nous cherchons en vain les raisons que pourrait alléguer ce dialecticien habile en faveur d'une thèse qu'il combat si résolument, si âprement. Sans doute l'évolutionnisme — à en juger par les dissidences qui se produisent au sein des évolutionnistes mêmes — comporte plusieurs formes, plusieurs méthodes d'explication. Il y a l'évolutionnisme matérialiste (M. Guthrie s'exprime partout comme s'il en était l'adversaire irréconciliable); il y a l'évolutionnisme spiritualiste ; il y a l'évolutionnisme scientifique. De quel côté sera M. Guthrie? On le voudrait savoir. Plus on regarde de près cependant, plus il semble que faire à l'évolutionnisme sa part, et ne lui faire que sa part, ce n'est guère prendre parti pour la doctrine de l'évolution, qui est une doctrine essentiellement métaphysique. D'autre part, se ranger du côté des évolutionnistes spiritualistes, c'est admettre, avec Aristote, l'antériorité de l'acte sur la puissance, du supérieur sur l'inférieur; autant vaudrait rejeter une fois pour toutes la logique du système.

Cette logique est-elle ou n'est-elle pas le contre-pied de la vraie logique? Ce n'est pas le lieu de l'examiner. En tout cas, il est clair comme le jour que les principes invoqués par les adversaires de la philosophie de l'évolution contre ceux qui la défendent sont précisément et très décidément battus en brèche par tous les représentants de l'évolutionnisme. Ils ont leur logique à eux. On leur demande d'expliquer l'apparition d'une loi nouvelle : on exige qu'ils rendent raison des phénomènes biologiques, sans introduire aucun élément étranger à l'étendu et au mouvement. On leur demande trop. Si les lois nouvelles sont définitivement irréductibles aux lois précédemment manifestées, l'évolution est condamnée; si, d'autre part, on ne constate l'intervention *apparente* d'aucun facteur additionnel, l'hypothèse de l'évolution est inutile. En d'autres termes, ni M. H. Spencer ni Hæckel n'admettront la prétendue nécessité qu'invoquent leurs adversaires immédiats, je veux dire la nécessité que l'acte précède la puissance. La logique d'Aristote ne sera jamais la leur. Non seulement on disputera toujours sur les conséquences, mais toujours on disputera sur les principes et voilà pourquoi, en dépit des objections fortes, subtiles et parfois très embarrassantes de M. Malcolm Guthrie, M. Herbert Spencer peut se considérer comme invaincu : je n'ai pas dit invincible; de mémoire d'homme, aucun philosophe ne l'a été.

LIONEL DAURIAC.

REVUE DES PÉRIODIQUES

Archives italiennes de biologie.

1883, tom. III, fasc. 3.

G. Golgi. *Recherches sur l'histologie des centres nerveux.*

I. Les cellules nerveuses ont-elles des caractères propres, permettant de les distinguer des autres éléments histologiques? On les a souvent confondues avec les cellules conjonctives de la substance grise. Il n'y a qu'un seul caractère certain pour les reconnaître : c'est la présence d'un prolongement spécial (toujours unique) au moyen duquel s'établit la connexion de la fibre nerveuse avec la cellule. Outre ce prolongement (dit de Deiters), il y a les prolongements nommés protoplasmiques, dont le nombre peut varier de 3 à 20, de structure identique à celle du corps cellulaire et qui vont se ramifiant et s'amincissant de plus en plus à mesure qu'ils s'en éloignent. Quant à leur mode de terminaison, l'opinion en vogue est qu'ils s'anastomosent entre eux et forment ainsi un réseau inextricable; mais, en fait, personne n'a vu ces anastomoses. L'auteur, d'après ses observations personnelles, « se croit autorisé à affirmer que les prolongements protoplasmiqnes ne prennent aucune part à la formation des fibres nerveuses, qu'ils n'ont pas de rapports directs avec elles et entrent au contraire en connexion avec les cellules conjonctives et avec les parois des vaisseaux. On peut admettre en conséquence qu'ils doivent servir à la nutrition et que leur rôle essentiel consiste à conduire le plasma nutritif des vaisseaux sanguins et des cellules conjonctives aux éléments nerveux. »

Quant au prolongement nerveux (unique), les nouveaux procédés de préparation histologique ne permettent plus d'admettre les vues de Deiters. Pour le moment, on ne peut prédire s'il existe des caractères généraux, communs aux diverses catégories de cellules ganglionnaires. Pour l'écorce cérébrale, on peut constater que le prolongement nerveux se ramifie et émet des branches latérales à intervalles assez réguliers. Ces filets latéraux, qui, en général, émergent à angle droit, émettent à leur tour des branches latérales qui continuent à se subdiviser en rameaux de troisième, quatrième et même cinquième ordre, toujours plus fins. L'ensemble de ces ramifications forme un tissu inextricabie à travers toute l'épaisseur de la substance grise. Il est probable

que ces innombrables subdivisions s'anastomosent entre elles et forment ainsi un véritable plexus; mais l'extrême complication de ce réseau ne permet d'affirmer rien de positif. De très belles planches montrent ces dispositions pour les deux espèces de prolongement.

II. La deuxième partie de ce mémoire est consacrée à l'*origine centrale des nerfs*. Nous citons les principaux passages de la conclusion :

Les cellules ganglionnaires, dans toutes les régions des centres, sans exception aucune, ne sont reliées aux fibres que par un seul de leurs prolongements (nerveux ou de Deiters), *de sorte que toutes les cellules neveuses sont en réalité unipolaires.*

S'il y a une différence entre les cellules sensitives et motrices, elle consiste surtout, sinon exclusivement, dans la manière dont s'effectue, au moyen du prolongement nerveux, leur connexion avec les fibres correspondantes, sensitives ou motrices. Les différences de forme, de grandeur, de situation des cellules elles-mêmes sont tout à fait secondaires.

L'assertion de Deiters et de la majorité des histologistes que le prolongement nerveux se maintient indivis, est erronée.

Les prolongements nerveux tantôt conservent leur individualité, tantôt se subdivisent en une foule de ramuscules qui vont se perdre *en totalité* dans un subtil réseau nerveux diffus dans toute la substance grise.

Ces deux formes de prolongements caractérisent deux formes de cellules : celles du premier type paraissent être motrices ou psychomotrices; celles du second psycho-sensitives. Ces deux formes de cellules se trouvent réunies et mêlées dans toutes les régions du centre nerveux.

Les fibres périphériques, loin de se trouver chacune en rapport *individuel* isolé avec une cellule centrale, se trouvent au contraire reliées en grand nombre à de vastes groupes de cellules : et inversement, toute cellule est en rapport avec un grand nombre de fibres ayant des fonctions différentes. De sorte que la disposition des éléments centraux indique une tendance à effectuer les communications les plus étendues et les plus compliquées, non des rapports restreints et isolés.

Il faut donc abandonner l'idée d'une *transmission isolée* de l'activité nerveuse d'un point périphérique aux individualités cellulaires hypothétiques des centres.

Il en résulte encore que l'idée de la localisation des fonctions cérébrales, en tant qu'elle exige que certaines fonctions soient rigoureusement limitées à telle ou telle zone centrale nettement circonscrite, *n'est en aucune façon appuyée sur l'anatomie.*

III. La troisième partie étudie la morphologie et les dispositions des cellules nerveuses dans les circonvolutions. L'auteur n'étudie pour le moment que deux régions (circonvolution centrale supérieure, circ. occipitale antérieure). Il conclut en ces termes : « que les différences fonctionnelles des circonvolutions trouveraient leur explication non

pas dans les particularités morphologiques; mais dans la marche et dans les rapports périphériques des fibres. La spécificité de fonction des différentes zones cérébrales dépendrait non pas de l'organisation de ces zones elle-mêmes; mais de la spécificité des organes périphériques qui sont en rapport avec les fibres rejoignant ou quittant les zones en question. »

Archives de neurologie,

publiées sous la direction de M. CHARCOT. Janvier-juillet 1883.

BALLET ET MARIE. Spasme musculaire au début des mouvements volontaires.

MARANDON DE MONTYEL. Recherches cliniques sur la folie avec conscience.

FÉRÉ (Ch). Sur un cas d'anomalie asymétrique du cerveau. — Il est prudent de conserver la plus grande réserve à l'égard des soi-disant atrophies qui dans les cerveaux d'amputés seraient, dit-on, consécutives à l'ablation des membres. — Même réserve à observer sur le rapport entre les anomalies cérébrales et les altérations non seulement de l'intelligence, mais du sens moral. — L'appréciation de la malformation anatomique semble partir de ce principe qu'il existe un cerveau-type; or il n'y a pas deux cerveaux humains qui se ressemblent exactement, et il n'y a pas de cerveau humain qui soit exactement symétrique.

PARINAUD. Paralysie des mouvements associés des yeux.

RICHER. Observations pour servir à l'histoire de l'hystéro-épilepsie.

Comptes rendus : Sur le mélange des couleurs par la seule action du sensorium. — La théorie des centres des réflexes inhibitoires. — Perversions de l'instinct sexuel d'après Kraft-Ebbing. — Les hystériques hypnotiques considérées comme sujet d'expériences en médecine mentale.

BALLET. Contribution à l'étude des localisations motrices dans l'écorce du cerveau.

CHARCOT et RICHER. Contributions à l'étude de l'hypnotisme chez les hystériques.

L'Encéphale (juillet-octobre).

BALL ET RÉGIS. Les familles des aliénés au point de vue biologique, contribution à l'étude de l'hérédité dans les maladies mentales (première partie). — MARANDON DE MONTYEL. Recherches cliniques sur l'hérédité de la folie.

Suite de la publication intutilée : *Les aliénés peints par eux-mêmes,* observation intéressante de « manie raisonnante » ou de « folie morale », appropriation d'un nom et d'un titre nobiliaire, délire ambitieux, inventions scientifiques dont l'absurdité se déguise sous des dehors presque sensés.

La Critique philosophique,
publiée sous la direction de M. Renouvier. Mai-octobre 1883.

RENOUVIER. La philosophie de Fourier.
PILLON. A propos de la notion de nombre.
L. DAURIAC. De la psychologie indépendante : Evolutionisme et criticisme. — De l'origine des métaphysiques.
RENOUVIER. Les arguments psychologiques pour et contre le libre arbitre.
BERTHOUD. Un esprit pur pourrait-il acquérir l'idée de fraction?
PILLON. Le vrai principe de la morale suivant M. Fouillée.
PILLON. *Essai sur la croyance* de Cl. Gayte.
GRINDELLE. Quelques petits traités d'éducation morale et civique.

La Critique religieuse,
publiée sous la direction de M. Renouvier. Avril-juillet 1883.

MILSAND. Luther et le serf arbitre.
E. SAINT-PAUL. La libre pensée de notre temps.
RENOUVIER. Esquisse d'une classification systématique des sciences philosophiques (suite).

La Philosophie positive,
dirigée par M. Ch. Robin et Wyrouboff. Mai-octobre 1883.

E. DE ROBERTY. Le passé de la philosophie (suite).
WYROUBOFF. Ce qu'il faut pour philosopher.
L. ARRÉAT. Esquisse du développement intellectuel et social.
ROYER (Mme Clémence). Attraction et gravitation d'après Newton.
GAUVAIN-GAVIGON. Etude critique de philosophie mathématique.

La Revue occidentale,
publiée sous la direction de M. P. Laffitte. Mai-octobre 1883.

MATÉRIAUX pour la biographie d'Auguste Comte.
DUBUISSON. La morale matérialiste. — Propagation du positivisme.
F. HARRISSON. Rapport sur la situation du positivisme en Angleterre.
LEMOS. Rapports sur la situation du positivisme au Brésil.
P. LAFFITTE. Plan d'un cours de biologie.

Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques. Compte rendu par M. VERGÉ. Juin-octobre 1883.

BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE. Mémoire sur l'Histoire des animaux d'Aristote.
E. NAVILLE. La philosophie d'Horace-Bénédict de Saussure.

E. BOUTROUX. Socrate fondateur de la science morale.
CH. LÉVÊQUE. L'esthétique musicale.
CH. HUIT. Les voyages de Platon et les rapports philosophiques entre la Grèce et l'Orient.

Revue de théologie et de philosophie, etc., sous la direction de MM. Vuilleumier et Astié. Mars-septembre 1883.

ASTIÉ. *Dieu et l'homme* du Dr Ulrici.
E. DE M. Y a-t-il encore un principe et une garantie de la morale?
BRUNNHOFFER. Un métaphysicien suisse : Bollinger.
ZŒCKLER : Du Bois Reymond autrefois et aujourd'hui.
MALAN. La place de la liberté dans le fait religieux.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

SULLY-PRUDHOMME : *L'expression dans les Beaux-Arts : application de la psychologie à l'étude de l'artiste et des beaux-arts*; in-8. Paris, Lemerre.

GOBLET D'ALVIELLA (Comte). *L'Évolution religieuse contemporaine chez les Anglais, les Américains et les Hindous*; in-8. Bruxelles, Muquardt.

J. M. GUARDIA. *Histoire de la médecine*, in-18. Paris, Doin.

LUBOMIRSKI (Prince). *Jérusalem. — Autour de Jérusalem : le christianisme et la société.* 2 vol. in-18. Paris, Calmann-Lévy.

S. DE LA CHAPELLE. *Nouvel organisme de la souveraineté nationale en France* : in-8. Guingamp. Le Goffic.

WEBER (Alfred). *Histoire de la philosophie européenne.* 3e édition entièrement refondue, in-8. Paris. Fischbacher.

PÉTREMENT. *La question sociale* ou *Principes de sociologie*, in-8°. Bruxelles. Rozez.

SIDGWICK (Alfred). *The Fallacies : a view of Logic from the practical side*, in-18. London. Kegan Paul and Co (International scientific series).

R. G. HAZARD. *Man as a creative first Cause : two Discourses*, in-12. Boston. Houghton. Mifflin and Co.

LAZARUS (Prof.). *Ueber die Reize der Spiels*, in-12. Berlin. Dümmler (Harrwitz et Gotzmann).

TABLE ANALYTIQUE DU TOME XVI

REVUES GÉNÉRALES

NOTES ET DISCUSSIONS

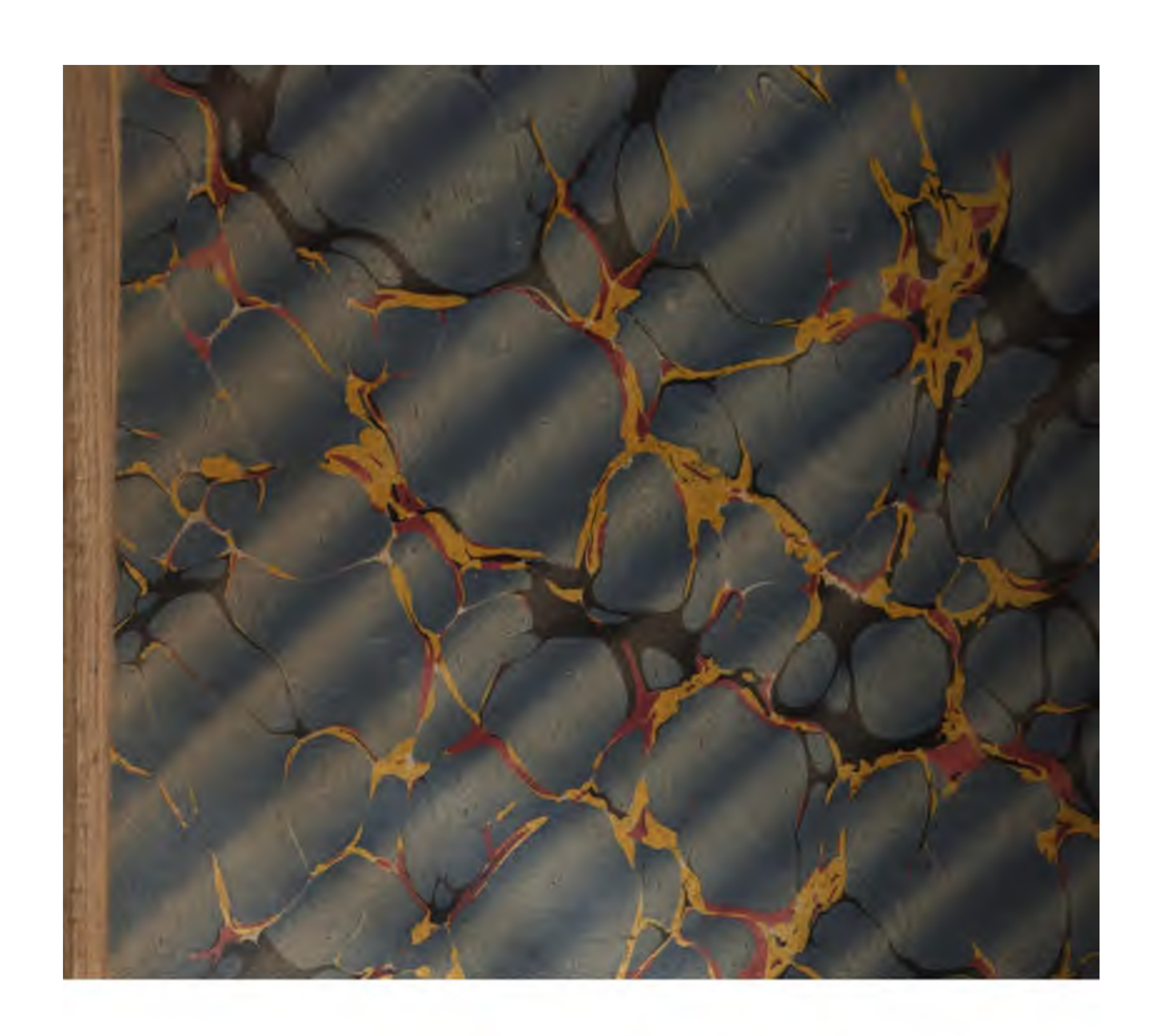
ANALYSES ET COMPTES RENDUS

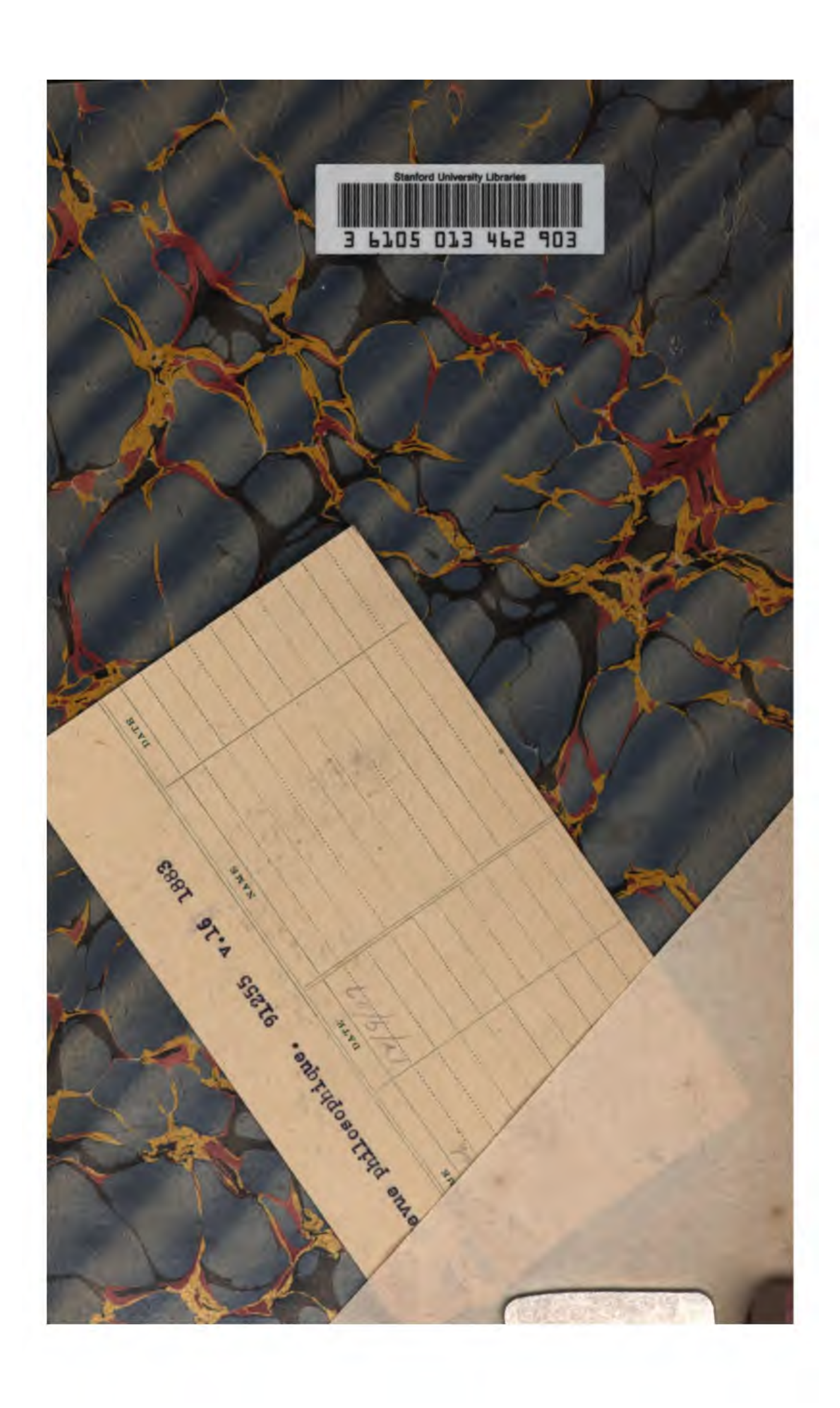
REVUE DES PÉRIODIQUES

CORRESPONDANCE

Le propriétaire-gérant, GERMER BAILLIÈRE.

Coulommiers. — Imprimerie P. Brodard et Cie.




Stanford University Libraries
3 6105 013 462 903
DATE
NAME
DATE
evue philosophique. 91255 v.16 1883